

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

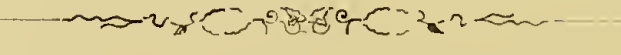
Dr. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND V. HEFT 2.

DR. SEBASTIAN HAHN. THOMAS BRADWARDINUS UND SEINE LEHRE VON DER MENSCHLICHEN WILLENSFREIHEIT.



MÜNSTER 1905.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Thomas Bradwardinus

und

Seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit.

Von

Dr. Sebastian Hahn.



MÜNSTER 1905.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Einleitung.

Das brittische Inselreich hat von jeher innigen Anteil genommen an den kulturellen und wissenschaftlichen Bestrebungen des Festlandes, in mancher Hinsicht war es geradezu vorbildlich und unmittelbar anregend.

Nach keiner Seite hin aber war wohl der Einfluß ein stärkerer und machte sich in so mannigfaltiger Weise geltend, wie für die Scholastik in den verschiedensten Phasen ihrer Entwicklung.

Während der Völkerwanderung wurde jenseits des Kanals das heilige Feuer der Wissenschaft sorgsam gehütet. Fast unmittelbar hinter der Pflugschar, welche die noch rauhen und ungebildeten Söhne des Nordens über die Länder der alten Kultur führten und damit Wissenschaft und Bildung fast vollständig begruben, zogen eifrige Jünger der Wissenschaft, zumeist vom Inselreich kommend.

Als erster säte Alkuin in die eben noch frischen Furchen den Samen der Geistesrichtung, die sich im Verlaufe des Mittelalters zu einer so eigenartigen Blüte entfaltete.

In Johannes Eriugena erreichte die philosophische Spekulation, wenn auch nur vorübergehend, eine beachtenswerte Tiefe. Zur Zeit der Blüte zierte einer der hervorragendsten Vertreter der Scholastik, Anselm, den Erzstuhl von Canterbury. Die Namen von Robert von Lincoln, Roger Bacon, Alexander von Hales, Duns Scotus, Wilhelm Occam und Baconthorp bedeuten fast ebenso viele Marksteine in der Geschichte der Schulen.

Auf den folgenden Blättern soll ein durchaus getreuer und hervorragender Vertreter des Geistes seiner Nation in Bezug auf

eine seiner auffallendsten Doktrinen, „Die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit“, gewürdigt werden: Thomas Bradwardinus.

Biographische Notizen.

Geburts- und Jugendzeit (principia), bemerkt der Biograph unseres Autors [1]), ist bei großen Männern oft in Dunkel gehüllt, während die letzten Lebensumstände sehr bekannt sind.

So kann auch das Geburtsjahr des großen Engländers mit Sicherheit nicht angegeben werden. Im Jahre 1325 bekleidete er bereits das Amt eines Proctors an der Universität Oxford: daraus schließt man, daß er kaum nach dem Jahre 1290 geboren ist.

Der Name [2]) *Bradwardine,* der Thomas ständig beigelegt wird, ist jedenfalls auf Bradwardine, einen Pfarrort in der Nähe von Hereford zurückzuführen; vermutlich stammt die Familie ursprünglich aus diesem Orte. Dagegen bürgt die Autorität [3]) Bradwardins selbst dafür, daß er in Chichester geboren und daß bereits sein Vater und Großvater dort ansässig war.

Seine Heimat lag an der Südküste Englands und muß sich eines bedeutenden Wohlstandes [4]) erfreut haben. Schon damals

---

[1]) Quo anno natus sit, quemadmodum nihil pro certo asseveraverim (ut sunt magnorum saepe virorum principia obscura, quorum sunt notissimi exitus), ita cum procuratorem fuisse constet Universitatis Oxoniensis 1325, circa annum Domini 1290 natum crediderim, mediis temporibus regis Eduardi primi. Savile, Einleitung zur causa Dei. — Zu diesem Datum bemerkt Hook: But it is difficulte to make this harmonise with some of the events of his life, which would induce us to look for an earlier date. (Walter T. Hook, Lives of the archbishops of Canterbury. London 1865. vol. IV. pg. 81.)

[2]) In public documents the name of the doctor Profundus (Bradwardine) is usually written Thomas de Bradwardina. Savile conjectures, that it was written „Bradwardine“ euphoniae ut puto gratia(m). Gerson has it Bragwardin; Gesner Branduardinus; other spellings are Bredwardyn (Birchington), Bradwardyn (William de Dene), Bradwedyn (Chaucer). Hook l. c. pg. 81.

[3]) His family may have originally come from Bradwardine near Hereford, but he himself says that he was born in Chichester. *Dictionary of National Biographie,* edited by Leslie Stephen, London 1886. vol. VI. pg. 188. Die hieher gehörende Stelle bei Bradwardin lautet: Per similem etiam rationem quicquid nunc scribo Oxoniae, scriberet pater meus Cicestriae, quia genuit me scribentem, imo avus et proavus. *Causa Dei* lib. III. cp. 22

[4]) Hook pg. 81.

stand die kunstgeschichtlich bedeutende [1]) Kathedrale, deren harmonische Verhältnisse der später so berühmte Mathematiker in seiner Jugendzeit bewundert haben mag.

An der Bischofskirche seiner Vaterstadt wirkte in der Zeit neben manchen andern berühmten Männern Richard de Bury, der große Bücherfreund und Büchersammler. Richard Aungerville de Bury bekleidete später die wichtigsten Ämter in Kirche und Staat und wurde für Bradwardin und andere ein großmütiger Beschützer und wahrer Mäcen.

In Chichester war damals ein einziges Kloster, an dem der junge Bradwardin wohl seine erste Ausbildung bekam [2]).

Es ist unbekannt, wann er seine Heimat verlassen und in das Merton-Kollegium in Oxford eingetreten ist [3]).

Bald gehörte er in Oxford zu den wissenschaftlich hervorragendsten [4]) Persönlichkeiten. Seine Vertrautheit mit Plato und Aristoteles wird besonders hervorgehoben; auch jetzt schon gilt er als ein ganz bedeutender Mathematiker.

Auf Bitten der Studierenden des Merton-Kollegiums hielt Bradwardin Vorlesungen über philosophische und theologische Materien [5]). Diese bilden die Grundlage und wurden später ausgearbeitet zu seinem philosophisch-theologischen Hauptwerk, der Causa Dei.

Thomas hatte bisher ein wissenschaftliches Stilleben geführt; doch das Vertrauen seiner Kollegen brachte ihn bald aus der Studierzelle hinaus in das Leben und die Händel der Welt. Wie bereits oben hervorgehoben wurde, bekleidete er in verhältnismäßig jungen Jahren das Vertrauensamt eines Proctors (Abgeordneter) der Universität Oxford und wurde in manche zum Teil unangenehme Händel und Prozesse [6]) verwickelt.

---

[1]) Hook pg. 82.

[2]) Hook pg. 84 ss.

[3]) Das *Collegium Mertonense* wurde 1264 zu Maldon gegründet und 1274 nach Oxford verlegt. Schüler desselben waren: Duns Scotus, Baconthorp und später Wiclif. Vgl. Hook pg. 94; ferner H. C. Maxwell Lyte, History of the University of Oxford. London 1886.

[4]) Leider ist aus den Quellen nicht ersichtlich, ob Bradwardin bereits als Lehrer auftrat. Doch ist dies das Wahrscheinlichere, wie aus dem Folgenden erhellt.

[5]) Hook pg. 87. [6]) Hook pg. 93.

Noch zehn Jahre mag Bradwardin in Oxford geweilt und gewirkt haben. Sein Beschützer Richard de Bury war unterdessen nacheinander Bischof von Durham, Lordschatzmeister und Lordkanzler geworden [1]). Der Glanz der äußern Stellung, die hauptsächlich auf das praktische Leben abzielende Beschäftigung hatte bei ihm die Liebe zur Wissenschaft und zu den Büchern nicht zu ersticken vermocht: Er zog eine Reihe wissenschaftlicher Zelebritäten an seinen Hof in London. Unter diesen war auch Bradwardin mit sieben andern Kollegen aus dem Mertonense [2]).

Zur Bestreitung seines Unterhaltes wurde Bradwardin das „Kanzleramt“ an der Paulskirche, außerdem eine Präbende in Cadington minor und später eine solche an der Kathedrale in Lincoln übertragen [3]).

Wenige Jahre später [4]) wurde unser Scholastiker auf gemeinsame Empfehlung des Erzbischofs Stratford von Canterbury und seines Gönners Richard de Bury zum Kaplan Eduards III. ernannt [5]).

Zunächst begleitete er seinen königlichen Herrn auf einem glänzenden Zuge den Rhein hinauf nach Koblenz [6]). Dort hielt Ludwig der Baier, der in England als deutscher Kaiser anerkannt war, einen Reichstag ab. Eduard III. war der Schwager des deutschen Fürsten und wollte mit seinem nahen Verwandten zusammentreffen, um über die wichtigsten gemeinsamen Angelegenheiten zu beraten. Als Zwischenstation wurde besonders

---

1) Hook pg. 94 ss.

2) Multum delectabatur (Richard de Bury) de comitiva multitudine clericorum et plures semper clericos habuit in familia sua. De quibus fuit Thomas Bradwardyn . . . Wilhelm de Chambre, Historia Dunelmensis in Whaston, Anglia sacra Londini 1691. pg. 766. — Mit Rücksicht auf das Verhältnis Bradwardins zu de Bury bemerkt Hook pg. 95: It he found in Holcot his Tyrannio, he found in Bradwardin an Atticus.

3) Hook pg. 96. Savile, Einleitung zur Causa Dei, vorletzte Seite.

4) Es geschah dies zwischen 1335—1337; vgl. Hook pg. 96. Savile a. a. O.

5) Hook pg. 97, Anm.

6) Hook pg. 97 ff. Reinhold Pauli, Bilder aus Altengland. 2. Aufl. Gotha 1876. S. 139 ff.

das heilige Köln ausgezeichnet [1]). Bradwardin wird hier wohl das Grab seines großen Landsmannes Duns Scotus bei den Minoriten besucht haben.

Eine Reihe von Jahren tritt dann unser Scholastiker öffentlich nicht hervor. Er lebte in dieser Zeit seinem Berufe und besonders seinen Studien. Erst im Jahre 1346 begleitete er den König und das siegreiche Heer nach Frankreich [2]). Nach der für die Engländer glücklichen Schlacht bei Crecy war Bradwardin unter den englischen Bevollmächtigten [3]), die über die Friedensbedingungen zu verhandeln hatten.

Im Jahre 1348 starb Stratford, der Erzbischof von Canterbury. Unser Gelehrter war als hervorragender Geistesmann und sittenreiner Priester gleich geachtet. Das Kapitel von Canterbury [4]) glaubte deswegen den Wünschen des Königs zuvorzukommen, wenn es, ohne den ordentlichen Wahlgang einzuhalten, Bradwardin zur Bestätigung präsentierte. Der König zeigte sich jedoch unwillig darüber und setzte beim Papste durch, daß zunächst Ufford zum Erzbischof ernannt wurde [5]). Doch vor der Konsekration, ungefähr ein halbes Jahr nach der Ernennung, starb der bereits bejahrte und kränkliche Mann. Zum zweiten Male, jetzt im Einverständnis mit dem Könige [6]), wählte das Kapitel Thomas Bradwardinus, der am 19. Juli 1349 die Bischofsweihe in der Minoritenkirche zu Avignon empfing [7]).

---

[1]) Bradwardin soll in Köln den König daran erinnert haben, daß Richard Löwenherz nach seiner Entlassung aus der Gefangenschaft des Kaisers jubelnden Empfang bei den Kölnern gefunden habe. Hook pg. 99. *Dictionary* VI. pg. 189. R. Pauli, a. a. O. S. 149.

[2]) Über sein Ansehen bei den Soldaten s. Hook pg. 102; Savile, Einleitung zur Causa Dei.

[3]) Hook pg. 103. *Dictionary* vol. VI. pg. 190.

[4]) So Hook pg. 103 und *Dictionary* pg. 190. Savile gibt einen andern Bradwardin ehrenden Grund an: Post Stratfordi mortem Monachi Cantuarenses Thomam nostrum postulaverunt in Archiepiscopum. Quae tamen postulatio frustra fuit, Eduardo rege talem virum de suo comitatu dimittere recusante.

[5]) Hook pg. 103.

[6]) Hook pg. 104.

[7]) Hook pg. 105. *Dictionary* pg. 190. Außerdem Savile in der Einleitung zur Causa Dei.

Noch auf französischem Boden [1]) erhielt er die Nachricht, die Pest wäre in seinem Heimatlande und speziell in seiner Erzdiözese ausgebrochen. Er beeilte sich deshalb, die heimatliche Erde zu erreichen. Bald nach seiner Landung leistete er dem Könige den Eid der Treue. Von Eltham, wo der König eben Hof hielt, begab er sich nach Lambeth zum Bischof von Rochester [2]). Schon am Morgen nach seiner Ankunft zeigten sich am eigenen Leib die Vorboten der furchtbaren Krankheit. Mit Ergebung bereitete sich der große Mann auf sein Ende vor und starb bereits am 26. August 1349. Sein Leichnam wurde in seiner Metropole, zu Canterbury, beigesetzt.

Zeitgeschichtliche Stellung.

Das Leben des schlichten Gelehrten bewegt sich im ganzen in einfachem Rahmen: Er liebte die Stille der Studierzelle, und nur die Pflichten des Berufes brachten ihn in Verbindung mit der großen Welt. In recht lebhaftem Kontrast dazu steht der politische Hintergrund, der eine Periode des Glanzes, ausgefüllt mit vielen für die englische Geschichte hochwichtigen Ereignissen, bedeutet: Es sind die Regierungszeiten Eduards des Zweiten und besonders des thatkräftigen Eduard des Dritten [3]).

Für die Wissenschaft und speziell für die Geschichte der Scholastik war gerade diese Zeit hochbedeutsam:

Bradwardin war ein jüngerer Zeitgenosse von Duns Scotus, des bedeutendsten Scholastikers, den das Inselreich der Wissenschaft geschenkt hat. Jedenfalls standen die Studienjahre unseres Autors noch ganz unter dem Einflusse des großen Franziskaners. Auch die spätere Geistesrichtung zeigt in verschiedener Hinsicht noch unverkennbare Spuren scotistischen Einflusses [4]).

Die Zeit der Mannesjahre fällt zusammen mit dem Höhepunkt der nominalistischen Denkweise des vierzehnten Jahr-

[1]) Hook pg. 108 ff. Saviles Angaben sind gerade in Bezug auf die Umstände des Todes unvollkommen.

[2]) „La Place“, the residence of the Bishop of Rochester in Lambeth. *Dictionary* pg. 190.

[3]) Geschichte von England von Dr. R. Pauli, Gotha 1855. IV, 500.

[4]) S. S. 13; besonders aber die Gotteslehre S. 22 ff.

hunderts: Bradwardins Landsleute Occam und Baconthorp, die Koryphäen des Nominalismus, sind gleichalterige Zeitgenossen. Trotz wesentlicher Verschiedenheit in Charakteranlage und wissenschaftlicher Tendenz konnte er sich dem Einflusse des damals zur Herrschaft gelangten Nominalismus nicht ganz entziehen.

Bradwardins Charakter und wissenschaftliche Tendenz.

Die wissenschaftliche Denk- und Schreibweise Bradwardins zeigt wohl den Erdgeruch seiner Heimat: Die Traditionen der Oxforder Schule, scotistische und nominalistische Gedankenelemente bilden den wissenschaftlichen Hintergrund. Doch bei keinem der eben genannten Scholastiker tritt uns eine so scharf ausgeprägte Individualität entgegen und ist in Anrechnung zu bringen, wie bei Thomas Bradwardin. Dieses psychologische Moment ist gerade für das Problem, das auf den folgenden Blättern behandelt wird, von nicht geringer Bedeutung:

Bradwardin ist nämlich ein Mann von ernstem Denken und Wollen. Die ganze Schwermut der heimatlichen Erde scheint uns in seinem Charakter entgegenzutreten. Dabei ist er vom ehrlichsten Eifer für die Sache des Christentums und der Kirche durchglüht. „Es wohnt ihm ein sittliches Pathos inne, ein hoher Ernst christlicher Gesinnung, der nicht verfehlen kann, den tiefsten Eindruck zu machen“ [1]).

Die so ernste, fast herbe Lebensauffassung des englischen Kirchenfürsten war nicht wenig bestimmend auf das wissenschaftliche Ziel, das er besonders in seinem Hauptwerk verfolgt: Die Bekämpfung des zeitgenössischen Pelagianismus.

Unser englischer Scholastiker sieht im Pelagianismus nicht etwa bloß die Häresie der alten Kirche, er versteht vielmehr darunter ganz allgemein den Geist des Ungehorsams und der Auflehnung gegen Gott, der besonderen Betonung des geschöpf-

---

[1]) Gotthard Lechler: Johann von Wiclif u. die Vorgeschichte der Reformation S. 241. Vgl. die Einleitung zur Causa Dei von Savile, zweitletzte Seite. Ferner Thomae de Bradwardina ad suos Mertonenses epistula prior und ebenso: Ad suos Mertonenses Epistula posterior (pg. 876 der Causa Dei). Außerdem verschiedene Stellen aus der Causa Dei, die besonders für die rührende Bescheidenheit Bradwardins beweisen, so lib. III c. 50; lib. III c. 34 eingangs.

lichen Könnens auf Kosten der göttlichen Allmacht und Allwirksamkeit [1]).

Dieses allerdings charakteristische Merkmal der Irrlehre des Pelagius zieht sich nach ihm durch die ganze Menschengeschichte. Auf Seite 4 seiner Praefatio zeichnet Bradwardin mit wenigen Worten die Hauptphasen dieser Geistesrichtung und nennt die wichtigsten Vertreter. Nur als ein Repräsentant, nicht als Bannerträger, wird auch Pelagius angeführt.

Gegen diesen Zug der Auflehnung gegen Gott, der Leugnung der vollständigen Abhängigkeit des Menschen in seinem Handeln vom Schöpfer, nicht etwa nur gegen den eigentlichen Pelagianismus, wendet sich Bradwardin mit seinen wissenschaftlichen Waffen. Gar oft ist schon von den tüchtigsten Kräften dagegen gekämpft worden, aber die Häresie sproßte, wenn sie auch überwunden schien, immer wieder wie ein hartnäckiges Unkraut hervor [2]).

Deswegen glaubt Bradwardin seinem Ziele auf einem in dieser Frage noch nicht oder wenigstens nicht mit Glück begangenen Wege näher zu kommen.

Der „Pelagianismus“ stellt ja zunächst ein theologisches Problem dar, und nur in zweiter Reihe werden philosophische, besonders anthropologische Fragen berührt. Bradwardin will nun den Pelagianismus gerade von der philosophischen Seite aus mit den Mitteln der natürlichen Vernunft widerlegen [3]).

---

[1]) Non enim verentur assumere suam voluntatem in actione communi praeire ut dominam, tuam (scil. Dei) subsequi ut ancillam . . . Quin imo . . . et voluntatem tuam liberrimam, omnipotentissimam et immutabilissimam . . . de summa arce libertatis antiquae deicere et novellae necessitatis irreparabili servituti subicere moliuntur. *Praefatio Bradwardini in III libros de Causa Dei.* Die Zahl der zeitgenössischen Pelagianer ist nach unserm Autor sehr groß: Totus etenim paene mundus post Pelagium abiit in errorem. Ebendaselbst. „Die scholastische Gelehrsamkeit, die eifrig betrieben wurde, hatte sich zum Dienste des Pelagianismus, oder wenigstens des Semipelagianismus hergegeben.“ Joseph Milners Geschichte der Kirche Christi. (Aus dem Englischen übersetzt von Peter Mortimer.) Bd. IV, S. 97.

[2]) Haeresis omnibus subinde aetatibus, ut experientia docet, in ecclesia succrescens. Heinrich Savile in der Einleitung zur Causa Dei.

[3]) Porro sicut antiqui Pelagiani ventoso nomine saecularium scientiarum inflati consistorium theologicum contemnentes philosophicum flagitabant, ita et moderni. *Praefatio Bradwardini.* — Qua propter per rationes et auctori-

Unter den verschiedenen der Philosophie zugehörenden Fragen muß naturgemäß das Problem der menschlichen Willensfreiheit eine geradezu zentrale Stellung einnehmen.

Bradwardin ist sich wohl bewußt, daß seine Aufgabe auch unter diesem Gesichtspunkte schwer zu lösen ist [1]).

Bradwardins Hauptwerk: die *Causa Dei.*

Die Bekämpfung des Pelagianismus in der geschilderten Weise und in den eben gezeichneten Grenzen sah unser englischer Kirchenfürst als Lebensaufgabe an. Seine Vorlesungen müssen wesentlich diesen Gegenstand behandelt haben oder waren sicher auf diesen Grundton gestimmt [2]).

Nach dem eben angeführten Eingang der Praefatio Bradwardini und nach dem Inhalte der „epistula posterior" zu schließen [3]), war gerade dieses Moment für seine früheren Zuhörer Veranlassung, an ihn die Bitte zu stellen, seine (früheren) Vorlesungen schriftlich zu fixieren. Sobald Zeit und Gelegenheit sich bot, kam er dieser ehrenden Bitte nach und konzipierte sein theologisch-philosophisches Hauptwerk: *De Causa Dei, contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses.* Nach H. Savile [4]) ist dies der Titel, den die meisten Handschriften aufweisen. Nur zwei von den durch Savile benutzten Texten differieren etwas. Der eine trägt den Titel: *Summa Doctoris profundi de causa Dei contra Pelagianos, et de virtute causarum,*

---

tates philosophicas ipsos disposui reformare. Ebdst. — Amplius autem quicunque hanc unam causam pertractare voluerit, necesse videtur, ut altius ordiendo, de cunctarum virtute causarum edisserat studiose. — *Praefatio Bradwardini.* Vgl. Lechler, Wiclif, S. 273. Außerdem: Lechler, De Thoma Bradwardino commentatio. Lipsiae 1868. pg. 18.

[1]) Sciens in flammam terribilem manum mitto. *Praefatio Bradwardini.*

[2]) Magnorum et multorum petitionibus atque repetitionibus stimulatus incessanter sollicitor, ut quae nuper de Causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum, in castris scholasticis militando, voce tanseunti deprompserum, (erim?) scriptura mancipem remanenti. Eingang der *Praefatio Bradwardini.*

[3]) Longis siquidem ac diuturnis occupationibus detentus, vix tandem aliquando modicum furatus otium, stilum arripui, et quae interim pro tempore occurrere potuerunt, in eam quaestionem, quam de causa Dei contra Pelagium pestiferum proposuistis tractandum, in his scriptis transmisi (pg. 876 D).

[4]) Vgl. *Lectori Hen. Savilius.*

virtute Dei causa causarum. Ein anderes Manuskript in der Bibliothek des Vatikans hat den folgenden Titel: *Summa Doctoris Profundi Thomae Bradwardini de causa Dei contra Pelagianos, et de virtute Dei causae causarum.*

Die Abfassungszeit der *Causa Dei* fällt mit Sicherheit in jene Periode wissenschaftlichen Stillebens, die zwischen dem Zuge an den Rhein und dem Kriege mit Frankreich liegt. Dieser Zeitabschnitt ist begrenzt [1]) durch die Jahre 1338 und andererseits 1346. Eine Notiz am Ende der *Causa Dei* [2]) gibt als Abfassungszeit das Jahr 1344. Als Ort der Abfassung darf wohl London angesehen werden.

Die *Causa Dei* wurde erst 1618 auf Befehl des damaligen Erzbischofs von Canterbury, Georg Abbot, von Heinrich Savile, dem damaligen Vorstand des Merton-Kollegiums, zu London im Drucke herausgegeben [3]).

Das Werk präsentiert sich in der Ausgabe von H. Savile als ein stattlicher Folioband von annähernd 900 Seiten. Folgendes soll nur eine summarische Analyse bieten.

Die *Causa Dei* zerfällt in 3 Bücher. Das grundlegende erste Buch behandelt im ersten Kapitel [4]) Gottes Existenz. Die Kapitel 2—6 beschäftigen sich mit der Erhaltung der Welt, der göttlichen Allgegenwart, Unveränderlichkeit und Unendlichkeit. Kapitel 6 und 7 befassen sich mit der göttlichen Erkenntnis,

---

[1]) Pauli, a. a. O. S. 148.

[2]) Explicit istud opus, De causa Dei contra Pelagium, et de virtute Dei causae causarum; perscriptum London, anno millesimo trecentesimo quadragesimo quarto. Dom. Jesu Christi. *Causa Dei* pg. 876 C. Lechler, de Thoma Bradwardino pg. 5, bemerkt zu dieser Frage: Doctrina Thomae Bradwardini theologica nonnisi ex nobili opere, quod, dum cancellarii numero Londini fungeretur, composuit, hauriri potest Werner, Der Augustinismus in der Scholastik, S. 242, hält das Jahr 1344 fest.

[3]) Richard Simon dürfte recht haben, wenn er die Herausgabe der Causa Dei auf das Bestreben zurückführt, die rigoros calvinistische Prädestinationslehre zu stützen. (Critique de la bibliothéque des auteurs ecclésiastiques par M. Richard Simon. Paris 1730. 1. pg. 361; vgl. Milner, IV, 93 ff.) — Il professe le Thomisme le plus rigide . . . „En consequence Henri Savile le fit imprimer à Londres.“ Michaud, Biographie universelle. V, 407 ff.

[4]) An dieses Kapitel schließen sich 40 Korollarien oder ein Korollarium mit 40 Punkten an, die 142 Folioseiten einnehmen.

Kapitel 8—27 mit dem göttlichen Wollen und dem gegenseitigen Verhältnis der göttlichen Erkenntnis und des göttlichen Willens, Kapitel 27—43 mit der göttlichen Weltregierung und 43—47 mit der Praedestination.

Das zweite Buch beginnt mit dem Freiheitsproblem, Kapitel 1—3. Im Kapitel 4—19 verbreitet sich der Autor über Notwendigkeit und Wesen der Gnade. Von Kapitel 20—34 will er das eigentümliche Zusammenwirken der ersten und zweiten Ursache zeichnen.

Für die vorliegende Arbeit enthält das dritte Buch bei weitem das wichtigste Material. Hier erst zieht Bradwardin seine Schlüsse aus dem Vorangehenden für die menschliche Freiheit. In Kapitel 1 und 2 behandelt er die tatsächliche Nötigung des menschlichen Willens durch den göttlichen; es folgen sodann Kapitel 3—6 Erörterungen über den Begriff des Kontingenten und der Notwendigkeit. Kapitel 7—9 umgrenzen näher das Gebiet der menschlichen Willensfreiheit. Die 30 letzten Kapitel beschäftigen sich in sehr langen Auseinandersetzungen und Wiederholungen mit der Lehre von der Freiheit und Notwendigkeit in Hinsicht auf das göttliche Vorauswissen und -Wollen. Kapitel 51—53 behandeln speziell die Ewigkeit mit Rücksicht auf die Freiheit und Notwendigkeit.

Die andern Werke Bradwardins.

Nicht weniger fruchtbar, als auf philosophisch-theologischem Gebiet, war Bradwardin als mathematischer Schriftsteller. Gut hundert Jahre vor der *Causa Dei* wurden verschiedene seiner mathematischen Werke im Drucke herausgegeben [1]. So:

De proportionibus velocitatum (Venedig 1505),
De arithmetica speculativa (1502?),
De geometria speculativa [2] (1502?).

---

[1] Vgl. Moritz Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik. II, 113—120. Außerdem: Savile, Einleitung zur Causa Dei; Hook a. a. O. S. 87; Antonii Possevini S. J., Apparatus Sacer. Coloniae Agripp. 1608.

[2] Cantor a. a. O. Savile, Einleitung: Quem librum lib. 4 de tradendis disciplinis laudat Vives.

An andern Schriften aus verschiedenen Gebieten, die nicht im Drucke herausgegeben wurden, werden von den Autoren [1]) folgende namhaft gemacht:

Tabulae astronomicae; Arithmetica practica; De velocitate motuum; Commentarii in IV libros sententiarium; Summa theologica (auch *Summa scientiarum); Placita theologica; De sacra trinitate; De praemio salvandorum; De praescientia et praedestinatione; Sermones per annum; De quadratura circuli* [2]); *Meditationes Bradwardini.*

Du Plessis d'Argentré in seiner Collectio iudiciorum de novis erroribus (pg. 326) führt ein Werk Bradwardins mit dem Titel: *De quidditate peccati* an. Das oben mehrfach zitierte Dictionary of National Biographie weiß außer den meisten bereits oben genannten noch namhaft zu machen eine *Ars memorativa* [3]).

Ein bisher, wie es scheint, völlig unbekanntes Werk aus dem Gebiete der Mathematik: *De continuo* hat Maximilian Curtze in der Zeitschrift für Mathematik und Physik einer eingehenden Analyse unterzogen [4]).

Bradwardins Einfluß auf Wiclif, seine allgemeine Bedeutung für die Theologie und Kirchengeschichte sucht in unserm Jahrhundert zunächst Dr. Gotthard Lechler [5]) zu würdigen; doch orientieren seine beiden Schriften zu wenig über die Stellung des englischen Kirchenfürsten innerhalb der Scholastik.

Dieser Seite wird Dr. Karl Werner [6]) viel mehr gerecht. Leider entbehren seine Ausführungen hin und wieder der licht-

---

[1]) J. Alberti Fabricii, Bibliotheca mediae et infimae aetatis. Patavii 1754. Außerdem: Casim. Oudin, Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis. III, 941.

[2]) Dieses Werk ist nach Cantor II, 114 unmöglich echt.

[3]) Manuskript in the sloane collection British Museum Nr. 3744.

[4]) Zeitschrift für Mathematik u. Physik. Dreizehnter Jahrgang. Leipzig 1868. S. 85—91.

[5]) De Thoma Bradwardino commentatio. Lipsiae 1862. Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation. Leipzig 1873.

[6]) Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters. Wien 1883. S. 235—306.

vollen Klarheit [1]), sodann hat Werner das Verhältnis Bradwardins zu Duns Scotus nicht erkannt [2]).

Eigentümlichkeiten in der Form der Darstellung.

Nach diesen mehr äußeren Daten über die Schriften Bradwardins erübrigt noch, ein Wort über die Darstellungsweise speziell der *Causa Dei* hinzuzufügen. Die scharf ausgeprägte Persönlichkeit des Scholastikers, seine intensive Beschäftigung mit Mathematik, haben auch der äußern Form, wenigstens in etwa, den Stempel aufgedrückt.

Hervorstechend in dieser Hinsicht ist zunächst die Anwendung der mathematischen Methode auf Probleme der Philosophie, um diesen den möglichst hohen Grad von Exaktheit zuzuwenden.

Diese gerade bei unserm Autor leicht erklärliche Eigentümlichkeit steht auch im Mittelalter durchaus nicht vereinzelt da. Bereits „Boethius [3]) bezeichnet die mathematische Methode als die wissenschaftliche Methode überhaupt". Unter den Scholastikern des 12. Jahrhunderts hat Bradwardin in der Hinsicht verschiedene Vorbilder. Doch hat unser Gelehrter seine Methode sicher nicht als ein Erbstück aus früherer Zeit herübergenommen. Neben größter Sympathie für die Mathematik war wohl Duns Scotus [4]) unmittelbar bestimmend für ihn.

---

[1]) Ganz richtig urteilt Reinhold Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Leipzig 1900. S. 3 ganz allgemein über die Darstellung Werners: „Aber es liegt nicht bloß an der Kürze, daß diese, wie auch andere Werke der rastlosen Forscher so wenig genießbar und unfruchtbar sind . . . Die Geschichtsdarstellung Werners erschöpft sich nämlich in der Aufführung der technischen Mittel und der Resultate der Anwendung dieser Mittel."

[2]) Dies ist vor allem in der Gotteslehre der Fall. S. S. 22 ff. dieser Arbeit.

[3]) Vgl. M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de insulis im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhdts. (Beitr. zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters, II, Heft 4.) Münster 1896. S. 28.

[4]) Die Werke des Duns Scotus: *De primo principio, Grammatica speculativa, Theoremata* zeigen eine Darstellungsform, die an die Demonstratio geometrica eines Descartes und Spinoza erinnert. Darnach ist die Stelle Saviles in der Einleitung zu beurteilen: „Itaque primus, quod sciam et solus hanc viam tentavit in Theologicis, ut filo mathematico theologica contexeret." Vgl. Werner, Duns Scotus, S. 5; 67; 246.

Im übrigen unterscheidet sich seine Art der Darstellung nicht merklich von der der zeitgenössischen Scholastik. Mit großem Scharfsinn setzt er gewöhnlich am Anfange des Kapitels den Status quaestionis auseinander; es sind dies sehr oft recht interessante und bleibend wertvolle Partien [1]). Leider verliert er sich dann aber ebenso häufig in einem Labyrinth von Zitationen und Autoritäten [2]). Die geradezu maßlose und ohne einheitlichen Gesichtspunkt zusammengetragene Häufung von Stellen aus anderen Autoren macht oft den Eindruck, als ob es Bradwardin mehr darum zu tun wäre, einer wissenschaftlichen Gepflogenheit seiner Zeitgenossen auch seinerseits zu genügen, als seine Ansichten durch zutreffende, direkt die Sache tangierende Sätze von Autoritäten zu stützen [3]).

Die von Bradwardin verwendete Literatur.

Die so umfangreiche, ja geradezu maßlose Heranziehung von Autoritäten, vor allem aber die Sonderstellung, die Bradwardin in der Geschichte der Scholastik einnimmt, machen es notwendig, die verwendete Literatur kritisch kurz zu würdigen.

Die erste Autorität schlechthin ist unserm Gelehrten Augustin [4]). In den für vorliegende Arbeit herangezogenen Par-

[1]) Kaum ein anderer Scholastiker erinnert so sehr an die Worte des Leibniz: Die scholastische Lehre enthalte „viel Gutes in sich, wenn's nur ausgeglaubet wäre". (Brief an Wagner. Erdmann op. omnia pg. 424.)

[2]) „Übrigens hat Bradwardin neben vielem Scharfsinn und einer nicht geringen Geschicklichkeit in der Entwickelung seines Lehrbegriffes, auch starker Belesenheit in den Werken lateinischer Theologen, alter römischer Schriftsteller und arabischer Philosophen zugleich die Fehler ungeheurer Weitschweifigkeit, des Mangels an biblischer Exegetik, einer desto größeren Fertigkeit in der Aufsuchung eines Spinnengewebes von Subtilitäten." Schroekh-Kirchengeschichte, Bd. 34. S. 240. Vgl. Lechler, De Thoma Bradwardino, pg. 13.

[3]) Et quia in immoderata multitudine venientes partem dei conantur opprimere, et multa testum dei turba ipsos reprimere statuebam, ne et ipse contra tot belluas videar singularis, praesertim in causa ancipiti et sublimi *Praefatio Bradwardini.*

[4]) In der Lehre von der menschlichen Willensfreiheit wird Augustin verhältnismäßig nicht mehr als andere oft zitierte Autoren herangezogen. Dieser Umstand muß zunächst sehr auffallen. Allein der Schlüssel für dies Geheimnis ist darin zu suchen, daß Bradwardins Auffassung des Problems an

tien der *Causa Dei* zitiert er: *Retractationes; Confessiones.* Von philosophischen Schriften: *Soliloquia; De immortalitate animae* und außerdem eine große Anzahl dogmatischer, polemischer und exegetischer Schriften. Unter diesen sind nicht wenige jetzt als pseudo-augustinisch erkannte: so: *De divinitatis Dei essentia; Sententiarum Prosperi liber; De fide ad Petrum; Hypognosticon (Hypomnesticon); De consecratione; De concordia.*

Von andern Vätern und Schriftstellern der alten Zeit werden mehr oder weniger oft angeführt: Gregorius Magnus, Ambrosius, Hieronymus, Cyprianus, Lactantius, Kassiodor, Isidor, Beda, Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomus [1]).

Großer Achtung erfreut sich nach Augustinus Boethius [2]). Bradwardin zitiert in den oben begrenzten Partien der *Causa Dei: De consolatione philosophiae; De institutione musica; Commentarii in librum Aristotelis περὶ ἑρμηνείας,* außerdem die von ihm fälschlich dem Boethius zugeschriebene Schrift: *De disciplina scholarium* [3]) (Bradwardin: *scholarum*).

Von den mittelalterlichen Autoren schätzt der englische Scholastiker Anselm von Canterbury am meisten [4]). Großen Wert legt er immerhin auf die Übereinstimmung seiner Doktrin mit der des Thomas von Aquin [5]). Hohes Ansehen genießen wenigstens bei bestimmten Ansichten Robert von Lincoln [6]) und Duns Scotus [7]).

---

der Scotistischen Gotteslehre orientiert ist. Sein eigenartiger, folgerichtig bis zu Ende gedachter äußerer Determinismus kann nicht belegt werden durch Stellen aus Augustinus, die direkt die Sache treffen.

[1]) Cet auteur avait un souverain mépris pour les pères grecs, qu'ils regardoit comme de fauteurs du Pelagianisme. (Critique de la bibliothéque . . . par M. Richard Simon. I. pg. 362.) Diese Abneigung tritt an vielen Stellen der *Causa Dei* hervor; vgl. lib. II. cp. 31. pg. 608 lit. B.

[2]) Boethius familiaris philosophiae alumnus. *Causa Dei* pg. 828 B.

[3]) Migne, *PL,* t. 64.

[4]) „Magnus Christi philosophus." *Causa Dei* III. cp. 50. pg. 809 D.

[5]) Augustinus u. Thomas nennt Bradwardin II. cp. 50 „principes claritatis semper".

[6]) Ille subtilissimus perscrutator Robertus Lincolniensis episcopus profundissime fodiens. lib. III. cp. 52. pg. 840 C.

[7]) Angesichts der großen tatsächlichen Abhängigkeit zitiert Bradwardin Duns Scotus verhältnismäßig wenig und ohne rühmende Beiworte.

Außerdem werden angeführt: Petrus Lombardus[1]), Hugo von St. Viktor, Heinrich von Gent und Abälard.

Von den Philosophen des Altertums kennt Bradwardin Plato, aber nur aus dem *Timaeus*.

Aristoteles[2]) ist ihm wie seinen meisten Zeitgenossen der *philosophus* mit Auszeichnung. Von seinen logischen Schriften nennt er: *De interpretatione (περὶ ἑρμηνείας); Analytica priora* und *Analytica posteriora* (Bradwardin zitiert: *Priora* und *Posteriora*); die *Topik*. Er kennt die *Metaphysik* und verschiedenes aus der *Physik, De coelo; De (animalium) generatione; De anima*. Außerdem verschiedenes aus der *Ethik*, die *Politik* und die sich anschließende *Oeconomica*. An pseudo-aristotelischen Schriften verwendet er als echt: *De mundo* und *De bona fortuna*.

Mit Roger Bacon, der in vieler Hinsicht mit Bradwardin verwandt ist, hat unser Gelehrter eine recht weitgehende Heranziehung der arabischen Literatur gemein[3]). Averroes und Avicenna, Avempace Algazel und andere werden bei den verschiedensten Anlässen neben christlichen Autoren angeführt. Auch der jüdische Philosoph Avicebrol (so bei Bradwardina) oder Avencebrol (Ibn Gebirol) wird öfter von ihm angeführt[4]).

Genaue Kenntnis der Araber gehörte zur Überlieferung der Oxforder Schule. Bradwardin stand zudem mit dem bedeutendsten Kenner des Averroes in jener Zeit, mit Baconthorp[5]), in freundschaftlichem Verhältnis.

In dem Jahrhundert nach den großen Scholastikern ist Bradwardins Glaube an eine Art Kabbala oder philosophische Geheimweisheit[6]) immerhin auffällig. Vielleicht ist er hierin von

---

[1]) Il n'épargne pas même le fameux disciple de S. Augustin, Pierre Lombard, qu'il met aussi au rang des fauteurs de Pelage. Richard Simon, Critique 1. pg. 362.

[2]) Ne tanto philosopho videar obgarriri pg. 198 C.

[3]) cf. die Schlußbemerkung zur Praefatio Bradwardini.

[4]) *Causa Dei* 1, 2. pg. 159. 164. I, 9. pg. 192. I, 10. pg. 201.

[5]) Dem „Doctor resolutus et Averroistarum princeps“.

[6]) *Causa Dei* I. cp. 1. anfangs. — Sed nimirum hoc magnis nostri Bradwardini virtutibus, ipsisque adeo temporibus, ut erat illa aetas minime

Roger Bacon beeinflußt. Die Heimat dieser Geheimweisheit ist ihm der sagenumwobene Orient, besonders das Pharaonenland.

---

omnium critica, condonandum. Huc adde, quod librorum istorum fidem etiam ipse non semel in dubium revocet. Savile, Einleitung zur Causa Dei. — Le même Bradwardin avait aussi lû des livres faux, qui avoient été fabriquez par les Arabes, sous le nom d'Aristote (?), qui avoient été aussi traduits d'arabe en Latin. Richard Simon, Critiques, pg. 362. Aus der *Causa Dei* ist wichtig für Bradwardins Stellung zur Astrologie lib. II. cp. 3. Vgl. auch Fabricius a. o. a. O. S. 268.

Bradwardins Gotteslehre.

1. Gottes Dasein und Wesenheit.

Die vorausgeschickten historisch-kritischen Notizen vermittelten in kurzen Zügen ein Bild von der Eigenart des Gelehrten und seiner Schriften.

Wenn wir im folgenden an die Behandlung des Themas herantreten, so haben wir uns zunächst mit den hauptsächlichsten Gedanken über Gottes Dasein und Wesenheit, über den Intellekt und Willen und über die Vermittlung des göttlichen Weltgedankens zu beschäftigen. In jedem theistischen System bildet die Gotteslehre den Unterbau für die Auffassung des Willensproblems. Bei Bradwardin ist dies um so mehr der Fall, als ja der Erweis der uneingeschränkten Wirksamkeit des göttlichen Willens das wissenschaftliche Ziel der *Causa Dei* ist und nur unter dieser Voraussetzung von einer „Willensfreiheit" die Rede sein kann. Erst wenn die Natur dieser Fundamentierung erkannt ist, wird es möglich sein, die Eigenart dessen zu verstehen, was auf dieser Grundlage aufgebaut ist.

Der begeisterte Anhänger des Anselm von Canterbury stellt an der Schwelle seines Hauptwerkes zwei Sätze auf, von denen er in mathematisch-deduktiver Weise in einer Reihe von logischen Denkfolgerungen seine Gedanken über Gott abzuleiten sucht [1]).

---

[1]) Wie die Mathesis gewisse allgemein anerkannte Wahrheiten als erste Anknüpfungspunkte an die Spitze stellt, um die Gesamtreihe der nachfolgenden Sätze durch ein schlechthin gewisses Erstes zu stützen, so hat nach Bradwardin auch die Theologie jene beiden vorerwähnten Suppositionen als ein schlechthin Erstes anzusehen, wodurch die Gesamtheit der theologischen spekulativen Erkenntnis gestützt ist. Werner, Der Augustinismus in der Scholastik. S. 246.

Das erste dieser beiden Prinzipien enthält die Gedankenelemente des ontologischen Gottesbeweises [1]: Gott ist seinem Begriffe nach dasjenige, über welches hinaus Besseres und Vollkommeneres nicht sein kann. Sein Sein ist so notwendig, daß das Gegenteil, das Nichtsein, mit logischer Notwendigkeit einen Widerspruch in sich bergen würde [2].

Es hieße mit der Fackel nach der Sonne suchen [3], wollte man die Existenz dieses vollkommensten, mit Notwendigkeit seienden Wesens durch weitere Beweise stützen.

Gewiß ist es auf den ersten Blick sehr auffällig, daß Bradwardin die übrigen Gottesbeweise, die gerade von den Fürsten der Scholastik als einzig stringent verwertet wurden, nicht mit erwähnt. Leider ist es nicht möglich, die verschiedenartigen Einflüsse von scotistischer und nominalistischer [4] Seite, die in diesem Punkte auf den englischen Scholastiker eingewirkt haben mögen, aufzuzeigen. Die einschlägigen Stellen der *Causa Dei* bieten keinerlei Anhaltspunkt; Bradwardin beruft sich auf keine der beiden philosophischen Zeitströmungen. Da Occam und seine Anhänger [5] geradezu die aposteriorische Beweisbarkeit der Exi-

---

[1] Deus est summe perfectus et bonus, in tantum, quod nihil perfectius, vel melius esse posset. *Causa Dei* I. cp. 1. pg. 1.

[2] O quam necessarium est hunc esse, quam tam impossibile est desinere umquam esse, quem etiam qualitercunque non esse, contradictionem necessariissime continet et importat. *Causa Dei* I. cp. 14. pg. 209 E und pg. 210 A. Vgl. lib. I. pg. 13. Nr. 18.

[3] Et si quis quasi ad videndum solem facem requirit, sic ad istam veritatem per se notam testem requirat. *Causa Dei* I. cp. 1. pg. 3 B. Auf den Einwurf: Sed Deum esse, habet aliud primum prius, scilicet Deum posse esse, entgegnet Bradwardin scharfsinnig: Haec autem argutia peccat in materia: Prius enim est Deum esse quam Deum posse esse, quod videtur mirabile, sed est verum. Omne enim possibile seu potens esse aliqua potentia existente priore est tale; Deus autem non est potens esse per aliquam potentiam alienam . . . nec per potentiam aliam praecedentem, cum nulla sit talis; est ergo Deus potens seu possibile esse per potentiam propriam sibi actualiter inhaerentem. *Causa Dei* I. cp. 12. pg. 202 A. — Possibile vero esse privationem huius actus puri, potentialitatem imperfectam, incompletam, habilitatem ad malum et corruptibilitatem importat. *Causa Dei* I. cp. 1. pg. 2 C.

[4] Werner, Der Augustinismus in der Scholastik. S. 257.

[5] Occam, Centil. theol. conclus. 1. Vgl. Werner, Die nachscotistische Scholastik, bes. S. 219 ff.

stenz Gottes leugneten, scheint eine Beeinflussung von dieser Seite wahrscheinlich zu sein.

Der zweite Fundamentalsatz der Gotteslehre steht in korrelativem Verhältnis zum ersten: Eine endlose Kausalreihe ohne absolute erste Ursache ist undenkbar [1]).

Bedeutet der erste Satz vielleicht eine Rücksichtnahme auf die nominalistische Denkweise, so haben wir hier, wie es scheint, eine Reaktion gegen Occam und seine Schule [2]). Nach dem Wortführer der Nominalisten des 14. Jahrhunderts (Occam) ist es nicht gelungen, die Denkwidrigkeit eines „regressus in infinitum" darzutun.

Diese beiden Sätze sind die beiden mächtigen Säulen, auf denen die Gotteslehre Bradwardins ruht; beide Gedankenpaare ziehen sich durch seine ganze oft scharfsinnige Ausführung; auf sie kommt er, wenn auch oft nach langer Abschweifung, zurück, wenn er seinem System ein neues Gedankenglied organisch einfügen will.

2. Der göttliche Intellekt und Wille.

Mit dem Begriffe Gottes als dem höchsten, mit Notwendigkeit seienden Wesen ist bereits dessen Existenz gegeben. Alles andere außer Gott erklärt sich nicht selbst; dessen Tatsächlichkeit ist nur durch dieses höchste Wesen zu begreifen: In der ganzen Reihe der endlichen Ursachen findet sich kein genügender Erklärungsgrund.

Auf diesem gewonnenen Fundament fußend haben wir zunächst das Verhältnis des göttlichen Intellekts zum göttlichen Willen zu untersuchen.

Das göttliche Sein, über das hinaus nichts Vollkommeneres gedacht werden kann, das mit Notwendigkeit ist, stellt eben dadurch die reinste Wirklichkeit dar, die auch nicht durch einen

---

[1]) Nullus est processus infinitus in entibus, sed est in quolibet genere unum primum. *Causa Dei* I. cp. 1.

[2]) Occam, Centilog. theol. conclus. 1. Vgl. Werner, a. a O. S. 220. — *Causa Dei* I. cp. 1. pg. 2 A mit Rücksicht auf diesen Punkt: Fere omnes philosophi et vere omnes theologi contestantur. Über die scotistische Ansicht vgl. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus. S. 145—148.

Schatten von Möglichkeit getrübt ist[1]). Aus dieser Fülle des Seins sprossen wie aus einer Wurzel die göttlichen Eigenschaften hervor[2]).

Wie Gott die Ursache alles Seins ist, so ist er zunächst der Urgrund aller Wahrheit[3]).

Die unendlich vollkommene göttliche Wesenheit ist nach einem Vergleiche Bradwardins ein klarer geistiger Spiegel, der seine Bilder nicht von außen empfängt, sondern durch die unendliche Vollkommenheit selbst erzeugt und erstrahlen läßt[4]). Zu diesem Wahrheitsgrund wendet sich der göttliche Intellekt und schaut die Gesamtheit seiner Ideen. Die so erhaltenen Geistesbilder sind nicht verschieden vom göttlichen Wesen, sondern sind tatsächlich dasselbe. — Die in sich geeinte und durchaus einfache göttliche Wesenheit bietet aus sich allein alles Erkennbare dar.

Die der Natur nach erste und oberste Idee des göttlichen Intellekts ist die des eigenen Seins. Wahrscheinlich lehnt sich Bradwardin mit diesem Gedanken wohl zunächst an ähnliche Ausführungen seines Freundes Baconthorp an[5]).

---

[1]) Est quoque necesse esse in bono perfecto actus bonus perfectus completus in bono, et purus a potentialitate imperfecta incompleta et a corruptibilitate mala. *Causa Dei* I. cp. 1. pg. 2 C.

[2]) Qui (scilicet actus purus) est purissima, absolutissima, et actualissima essentia summi Dei, ex qua velut ex radice posteriora pullulant, tamquam propagines, omnia attributa divina, quibus mediantibus ex sua foecunditate inhausta germinat ceteras creaturas. *Causa Dei* I. cp. 13. pg. 202 D.

[3]) Sicut Deus est primum ens omnium entium et prima causa essendi . . . sic est primum verum. *Causa Dei* I. cp. 11. pg. 198 B. Gleich hier bezieht sich Bradwardin auf seinen zweiten Fundamentalsatz: Item in ordine verorum non est infinitus processus, sed est aliquod primum verum, quod est causa omnium aliorum. Ibidem pg. 199 A.

[4]) Videtur enim mihi, quod essentia divina sit velut quoddam speculum intelligibile, clarissimum, infinitum, nihil ab obiectis patiens, recipiens, aut reflectens, sed active ex sua infinitissima claritate, distincte, non confuse vultus proferens... In quod speculum oculus intellectus divini prospiciens haec omnia speculatur. Non autem opinor, quod rationes huiusmodi seu ideae in divina essentia ab ipsa essentialiter et realiter distinguantur . . . Sed quod haec omnes sint realiter idem quod divina essentia, imo quod haec essentia unissima et simplicissima ex se sola sic omnia intelligibilia repraesentet. *Causa Dei* I. cp. 17. pg. 219 D u. E.

[5]) Illi termini sunt simpliciter et secundum naturam notissimi, qui sunt notissimi perfectissimo intellectui. Sed isti termini Deus et esse sunt no-

Von hier an trägt Bradwardins Gotteslehre in Bezug auf die wichtigsten Gedanken und verwickeltsten Probleme durchaus die Züge scotistischer Spekulation an sich.

Weitaus die wichtigste der sich hier aufdrängenden Fragen ist die: Wie tritt das unendliche göttliche Wesen aus sich heraus, in welcher Weise und durch wessen Vermittlung wird die Brücke geschlagen, auf der man von der Möglichkeit zur Wirklichkeit hinsichtlich der Dinge außer Gott gelangt?

In scotistischer Sprache deckt sich diese Frage mit der andern: Wie ist kontingentes Sein, wie sind kontingente Dinge möglich, deren Eigenart darin besteht, daß sie gerade so gut sein als nicht sein können?

Die Beantwortung dieser Fragen hängt nach dem größten englischen Scholastiker in ihrem letzten und tiefsten Grunde zusammen mit der von der Freiheit der ersten Ursache. Wäre diese unfrei, meint Scotus [1]), dann trüge nicht nur sie, sondern auch alles aus ihr Hervorgegangene das Mal notwendiger Entwickelung auf sich.

Diese Gedanken hat sich Bradwardin ganz angeeignet. Von Scotus hat er auch die zwei technischen Ausdrücke, die in seiner Gotteslehre gerade an dieser Stelle zu Angelpunkten [2]) geworden sind: *complex* und *incomplex*, *scientia complexa* und *scientia incomplexa*.

Der Ausdruck *complex* ist die lateinische Wiedergabe des aristotelischen *συμπλοκή* = Verflechtung, Verbindung. Der Gedanke der Verknüpfung, der in *συμπλοκή* liegt, wird besonders gern herangezogen zum Ausdruck der Verbindung des Subjekts mit dem Prädikate.

---

tissimi ipsi Deo. Baconthorp I. dist. 3 q.; artic. 5. § 1. Vgl. Werner, Der Augustinismus in der Scholastik. S. 257 u. 258.

[1]) Vgl. besonders Sent. I. dist. 39. quaest. 5. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus. S. 152 ff.

[2]) Sicut Deus est primum ens omnium entium et prima causa essendi quodcunque, sic est primum verum et necessarium incomplexum. *Causa Dei* I. cp. 11. pg. 198 B. Apparet ergo, quod Deus est, vel Deus est Deus, sit primum principium complexorum. *Causa Dei* I. cp. 12. pg. 201 D; cf. pg. 202 A. Werner, Die nachscotistische Scholastik, besond. S. 110 ff. und an vielen andern Stellen.

An die ursprüngliche Bedeutung sich anlehnend bekam *complexum* in der Scholastik auf dem Gebiete des Erkennens die Bedeutung von Urteil[1]), „weil dieses in der aussaglichen Zusammensetzung zweier Begriffe, d. i. in der Aussage des einen vom andern besteht". „Der genauere Name ist daher auch *complexum per modum enuntiabilis*[2])."

Der Gegensatz des *complexum* ist das *incomplexum*, das auf dem Gebiete der Erkenntnis so viel als Begriff, übersinnliche Vorstellung bedeutet[3]).

Der eigenartige Gedankenbau, der durch die Terminologie von inkomplexer und komplexer göttlicher Erkenntnis seinen formellen Ausdruck bekommt, ist, wie schon hervorgehoben wurde, in der Hauptsache scotistisch[4]).

Nur die weitere Ausprägung der Terminologie, besonders die Nutzbarmachung derselben für sein System, ist auf Rechnung Bradwardins zu setzen.

Die menschliche Erkenntnis, führt unser Autor in diesem Zusammenhange aus, ist eine dreifache: die Begriffsbildung *(simplicium apprehensio)*, das Urteil *(compositio et divisio)* und der Schluß *(discursus)*[5]).

Das göttliche Erkennen ist nun zum Teil eine *scientia incomplexa*, zum Teil eine *scientia complexa*.

Die *scientia incomplexa* in Gott ist die schlechthin begreifende, intuitive Erkenntnis[6]). Die *scientia complexa* verläuft im

---

[1]) Vgl. L. Schütz, Thomaslexikon. 2. Aufl. Paderborn 1895. S. 139.

[2]) Thomas Aqu., Summa theol. 2. 2ae q. 1 a. 2 c.

[3]) Aristoteles, Categ. 2. p. 1a 16; c. 4. p. 1b 25: *τὰ ἄνευ συμπλοκῆς, τὰ κατὰ μηδημίαν συμπλοκὴν λεγόμενα.*

[4]) Vgl. besond. Duns Scotus, Sent. I. dist. 39 (Ausgabe von Vives Paris 1893. tom. 10. pg. 639 u. 640). Hier ist die Rede von einer *complexio* und späterhin von *complexa*, beides in Hinsicht auf die göttliche Erkenntnis. Über die beiden Begriffe bei Occam und den Nominalisten vgl. Prantl, Geschichte der Logik des Abendlandes, IV, S. 333 Anm., S. 752. 753.

[5]) Tres sunt operationes intellectus humani, scilicet simplicium apprehensio, compositio et divisio, ac discursus; quarum tertio Deo non convenit. *Causa Dei* I. cp. 18. pg. 220 E.

[6]) Vocetur igitur prims sua scientia sive notitia incomplexa, seu simpliciter apprehensiva aut intuitiva, vel simplex apprehensio aut intuitio. *Causa Dei* I. cp. 18. pg. 221 A.

Zusammensetzen und Trennen, im Bejahen und Verneinen [1]). Es ist das (so ziemlich) die Funktion des Urteilens. Nur das Schließen widerstreitet im eigentlichen Sinn der Natur des göttlichen Intellekts: es besagt unter allen Umständen eine Unvollkommenheit der Erkenntnis und verträgt sich deswegen nicht mit der Allwissenheit [2]).

Mit der Annahme einer *scientia Dei complexa* verläßt Bradwardin die Wege der scholastischen Tradition: Thomas von Aquin weist eine *scientia Dei complexa* mit klaren Worten ab [3]). Dagegen kann der englische Scholastiker bei seinem großen Landsmann und Vorbilde Scotus mit gutem Recht auf Stellen hinweisen, die für seine Theorie sprechen. Im Kommentar zu den Sentenzen spricht derselbe von einem *discursus in intellectu divino* [4]).

Zu voller Klarheit und Sicherheit hat sich Bradwardin noch nicht durchzuarbeiten vermocht. Dafür bürgt besonders seine in diesem Punkt noch zaghafte und unsichere Ausdrucksweise [5]).

Die *scientia Dei incomplexa* wird nur durch die göttliche Wesenheit vermittelt [6]). Das Objekt der *scientia complexa* (oder der *scibilia complexa*) ist ein doppeltes: Ein Teil der komplexen

---

[1]) Secunda vero vocetur complexa, compositiva vel divisiva, affirmativa aut negativa vel adhaesiva; aut in abstracto compositio et divisio, affirmatio vel negatio, sive adhaesio. *Causa Dei* pg. 221 A.

[2]) Quia nihil est sibi ignotum, nec potest perficere novam scientiam adquirendo, et quia talis operatio sine potentia et imperfectione esse non potest. *Causa Dei* I. cp. 18. pg. 220 E.

[3]) Intellectus divinus incomplexe cognoscit ea, quae sunt secundum se complexa. Summa theolog. 2. 2ae q. 1. art. 1. corp. Vgl. Summa contra gent. I. cp. 58 u. 59.

[4]) In I. dist. 39. (Vives tom. 10. pg. 639.) Der Kommentator bemerkt zu dieser Stelle: Non tamen doctor improbat hunc modum dicendi, nec reputo inconveniens ponere in Deo huiusmodi discursum. (ibidem pg. 640.)

[5]) So sagt er: Sed prima et secunda (scil. scientia complexa et scientia incomplexa) sibi conveniunt modo suo (pg. 220 E). Später im gleichen Zusammenhang: Non enim proprie et distincte, sed similitudinarie balbutiendo vix tenus possum vel scio, ignarus homuncio, excelsa scientiae Dei mirabilis resonare (pg. 221 A).

[6]) Ostenso igitur quod Deus scit omnia scibilia scientia incomplexa, non per scita posteriora, sed per suam claram essentiam, sibi omnia distinctissime praesentantem. *Causa Dei* I. cp. 18. pg. 221 A.

Erkenntnisse (oder Urteile) ist durchaus unabhängig vom göttlichen Willen [1]). Diese werden, wie alle inkomplexen Erkenntnisse, nur im speculum der göttlichen Wesenheit erkannt. Solche Urteile sind: Deum esse, Deum esse aeternum . . . Es sind dies alle Prädikate, die (der Natur nach) dem Willen vorausgehen [2]). Erkenntnisse dieser Art können sich nur auf die absoluten göttlichen Eigenschaften Gottes beziehen, die keine Beziehung zur Welt besagen.

3. Der göttliche Weltgedanke und die Weltverwirklichung.

Die Vermittlung der bloß idealen Erkenntnis im göttlichen Intellekt kennen wir bereits; doch die weitaus wichtigste Frage in der Theodicee Bradwardins, wie nämlich der Weltgedanke im göttlichen Intellekt vermittelt wird — es ist dies eben das andere Objekt der *Scientia Dei complexa* —, harrt noch der Antwort.

Dem Aquinaten ist der letzte Grund beim Zustandekommen der Weltidee wohl auch der göttliche Wille, aber in harmonischem Zusammenwirken mit der göttlichen Weisheit [3]). Auch Duns Scotus [4]) läßt die Ideen dem göttlichen Willen vorangehen; aber es handelt sich dabei nur um eine ideale Erkenntnis (deren Objekt die reine Möglichkeit darstellt). Das Prinzip jedoch, das den zu verwirklichenden Weltgedanken vermittelt, ihn aus der unendlichen Zahl der möglichen Fälle zur Existenz determiniert und ihn auch für den göttlichen Verstand in die Sphäre der Wirklichkeit rückt, ist der göttliche Wille.

---

[1]) Bradwardin bringt auch hier einen Gedanken der scotistischen Spekulation zur klaren, vollen Entwickelung: Sed sicut essentia divina est ratio cognoscendi simplicia, ita et complexa talia, tunc autem non sunt vera contingentia, quia nihil est tunc, per quod habeant veritatem determinatam. Duns Scotus, a. o. a. Orte (pg. 640).

[2]) Quaedam enim naturaliter praecedunt voluntatem et quaedam eam naturaliter subsequuntur. *Causa Dei* I. cp. 18. pg. 221 A.

[3]) Thomas Aqu., Summa contra gentiles II. cp. 24. Vgl. Willmann Geschichte des Idealismus. Bd. II. Braunschw. 1896. S. 482.

[4]) Hieher gehört vor allem die dist. 39 des ersten Buches im Sentenzenkommentar. Vgl. Willmann, Geschichte des Idealismus. II, S. 506. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. II, S. 834 ff. Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus. S. 163 u. a. a. O.

An diesen durchaus scotistischen Gedanken schließt sich Bradwardin enge an — und nirgends ist er mehr Scotist als gerade in diesem Punkte. Das Medium für die komplexe Erkenntnis der entia realia, desjenigen Teiles der möglichen Dinge, die zur Wirklichkeit bestimmt sind, ist ausschließlich der göttliche Wille [1]).

Die göttliche Wesenheit, so begründet der englsche Scholastiker seine Doktrin, ist an und für sich indifferent gegen die unendlich große Zahl des Möglichen, von der ein Teil real werden soll [2]).

Auch eine Bestimmung des göttlichen Willens durch den göttlichen Intellekt ist nicht anzunehmen [3]). Es wäre dies nur vom Gesichtspunkt des Besseren und Vollkommeneren aus denkbar. Die notwendige Folge davon wäre, daß die ganze Kette des Möglichen und zwar in unendlicher Vollkommenheit real werden würde.

Da die Wirkungsweise von Wesenheit und Intellekt [4]) eine naturhaft notwendige ist, müßte ein jeder dieser beiden Faktoren nach dem äußerst möglichen Maße in Wirksamkeit tre-

---

[1]) Scibilia complexa et vera sunt duplicia: Quaedam enim naturaliter praecedunt voluntatem divinam, et quaedam eam naturaliter subsequuntur. Praecedit eam naturaliter Deum esse, Deum esse aeternum . . . Sequuntur autem eam mundum esse, quamlibet creaturam esse . . . Illa igitur vera complexa, quae voluntatem praecedunt, scit Deus per suam solam essentiam. Illa vera, quae voluntatem eius sequuntur, non scit Deus per illa complexa, neque per aliquid aliud voluntate eius semota, sed per suam voluntatem, vel per suam substantiam cum sua voluntate, ita quod ad scientiam suam complexam est sua voluntas naturaliter requisita. *Causa Dei* I. cp. 18. pg. 221 A und B.

[2]) Ipsa (scil. essentia) enim de se sola indifferens est aequaliter et indeterminata ad repraesentandum divino intellectui Antichristum fore et Antichristum non fore . . . Neutrum igitur ex se sola sine determinatione aliqua praevia repraesentat. *Causa Dei* I. cp. 18. pg. 221 D.

[3]) Deus autem non potest sequi per omnia rationem praeponderantem, nisi faceret omnia possibilia et horum quodlibet infinitum, quod contradictionem includit . . . Sufficit igitur sibi in talibus pro ratione voluntas. Ebst. cp. 21. pg. 232 B. Vgl. cp. 18. pg. 221 D.

[4]) Si ergo cognitio sola per se faceret aliquid vel servaret, semper et simul faceret omnia supradicta . . . Ergo nihil potest facere, nisi per aliquid determinans limitetur; hoc autem poni non potest nisi divina volutio actualis. *Causa Dei* I. cp 8. pg. 190 A. Vgl. I. cp. 18. pg. 221 A.

ten [1]). Es würde alles Mögliche wirklich werden. Aus diesem Grunde muß die göttliche Wesenheit und der göttliche Intellekt von einem frei wählenden und frei wirkenden Prinzip determiniert und limitiert werden. Dies kann aber nur der göttliche Wille sein.

Bradwardin illustriert seine Ansicht durch ein klares, der Natur entnommenes Beispiel [2]). Wer die Sonne besieht, der schaut sie durch die species, das Bild (der Netzhaut), das die Ursache ist des Sehens und der Natur nach diesem vorangeht. In ähnlicher Weise bietet der göttliche Wille sich selbst wie eine Art species hinsichtlich eines zukünftigen Ereignisses dem göttlichen Intellekte dar. Der göttliche Verstand erfaßt durch das Mittel des Willens (per illam) dieses Zukünftige in unmittelbarster Weise (immediatissime), ohne seinerseitige intellektuelle Vermittlung (*sine discursu* — Gegensatz: *simplex scientia, intuitus*), wie das körperliche Auge durch das Bild (der Netzhaut) die Sonne schaut.

Die Frage, warum gerade dieses Mögliche wirklich geworden ist oder wird, ist nach Bradwardin also dahin zu beantworten, weil Gott gerade dies Glied aus der unendlichen Zahl der möglichen Fälle wirklich machen w o l l t e. Eine Frage über den göttlichen Willen hinaus gibt es in der Theodicee Bradwardins nicht. Das Richtmaß im ganzen Gebiete des Kontingenten ist durchaus und nur der göttliche Wille. Was wirklich ist oder noch wird, ist vernünftig, weil Gott es gewollt hat, und nicht umgekehrt [3]).

Konsequenterweise muß dei englische Scholastiker mit Duus

---

[1]) Si quid fiat ab essentia eius sola sine aliqua voluntate, illud fit per modum, naturae et necessitatis, sicut effectus causarum naturalium, cum libertas in sola voluntate ponatur. *Causa Dei* I. cp. 9. pg. 190 E.

[2]) Sicut videns solem, videt eum per speciem eius receptam in oculo, priorem naturaliter visione et causam illius . . . Sic et voluntas divina respectu alicuius futuri, velut propria eius species repraesentat intellectui divino illud futurum fore, et ille per illam hoc sine omni discursu immediatissime comprehendit, sicut oculus corporalis per speciem solis solem. *Causa Dei* I. cp. 19. pg. 226 B cf. C. Auch hier weist Bradwardin wieder auf seinen zweiten Fundamentalsatz hin. Mit Rücksicht auf das oben angeführte Beispiel vgl. D u n s S b o t u s a. o. a. O. dist. 39 (pg. 640).

[3]) Imo quia Deus vult sic fieri, rationabile est, quod sic fiat, non e contra. *Causa Dei* I. cp. 21. pg. 231 B, C, D.

Scotue den gleichen Voluntarismus auf dem ethischen Gebiete durchführen: Der Urgrund aller Moralität, des geschöpflichen Guten, muß der göttliche Wille sein [1]); nur deswegen kann etwas moralisch gut sein, weil Gott es will [2]). Auf diesem Gebiete führt er seinen schroffen Voluntarismus nur zaghaft durch: die Ideen des hl. Augustin von der *lex aeterna* [3]) legten ihm wohl zunächst die Zurückhaltung auf. Gut ist nämlich nach dem tiefsten Geiste des christlichen Altertums, was der *lex aeterna* entspricht, bös, was demselben Gesetze widerspricht [4]).

---

[1]) Non est ratio nec ulla lex necessaria in Deo prior eius voluntate ... Si quaeras, quid iustum, quid iniustum, respice, ubi semel locutus est Deus et ibi invenies fontem iustitiae. Hoc posset confirmari per leges humanas ecclesiasticas et etiam saeculares; frequenter enim in ecclesiasticis legibus dicit papa: Placuit nobis sic vel sic, quod eo ipso pro lege statuitur et tenetur. *Causa Dei* I. cp. 21. pg. 233 A. Die treffliche, feinsinnige Charakteristik des Duns Scotus durch Willmann, II, S. 505 ff., trifft fast durchweg auch bei Bradwardin, wenigstens hinsichtlich des zuletzt behandelten Punktes, zu.

[2]) Auch hier weist Bradwardin darauf hin, daß ein regressus in infinitum unmöglich wäre: In regulis enim iustitiae sive legis non est ascendere infinite, ... sed est aliqua summa omnium et principium aliarum. *Causa Dei* I. cp. 21. pg. 232 E.

[3]) Lex vero aeterna est ratio vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. Augustinus, Contra Faustum, lib. XXII. n. 27.

[4]) Ergo peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Ibidem.

Bradwardins Lehre von der menschlichen Willensfreiheit.

1. Einleitende Bemerkungen.

Es liegt Bradwardin um sonäher, die scotische Auffassung von der Vermittlung des göttlichen Weltgedankens sich zu eigen zu machen, als diese zunächst nur eine ganz natürliche Entfaltung und glückliche Lösung seines Hauptproblems, der wissenschaftlichen Begründung der Allwirksamkeit des göttlichen Willens, zu bieten scheint [1]).

Der bis hieher getreue Adepte des Duns Scotus sieht sich aber genötigt, die scotistische Spekulation selbständig, unabhängig, ja in direktem Gegensatz zu seinem Vorbilde weiter zu bilden, wo es gilt, das Verhältnis des göttlichen Willens zum zeitlichen Geschehen, besonders zum Handeln der vernünftigen Geschöpfe zu charakterisieren:

Der Voluntarismus ist Scotus der letzte Grund für alle Kontingenz, besonders für die volle Freiheit des vernünftigen Geschöpfes. Scotus ist der entschiedenste Indeterminist [2]). Obwohl er den gleichen spekulativen Gedanken zum Ausgangs- und

---

[1]) Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus, S. 160 ff.: „Diese erste Ursache setzt nun die Welt sowohl in ihrer Notwendigkeit als in ihrer Freiheit als Mittel zur Realisierung ihres Selbstzweckes. Sie gewährt einem Teil der Kreatur die Freiheit im denkbar umfassendsten Maße. Indem aber die Freiheit nur gegeben wird als ein Mittel, durch das der göttliche Selbstzweck verwirklicht wird, ist es im Zusammenhang der Gedanken des Duns einfach undenkbar, daß die Freiheit etwas anderes wirkte, als was Gott will . . . So versteht es sich, wenn ich recht sehe — Duns selbst hat den Zusammenhang nie recht durchsichtig gemacht —, daß neben dem nicht selten durchblickenden Determinismus Duns in so krasser Weise die absolute Freiheit des Willens behauptet hat.“ Vgl. S. 653. 669.

[2]) Willmann, II, 509.

Stützpunkt hat [1]), kommt Bradwardin zu einem theologischen Determinismus: Die unendliche göttliche Wesenheit und die Bejahung derselben durch den göttlichen Willen stellen die wesenhafte heilige Notwendigkeit dar.

Für das endliche Gebiet ist nach bradwardinischer Auffassung der göttliche Wille auch in gewisser Weise eine heilige Notwendigkeit [2]). Er stellt das freiwollende und freiwirkende Prinzip dar — nur der Wille Gottes nach außen ist wirklich frei —, ist aber für alles geschöpfliche Geschehen, auch für die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe in umfassendstem Sinne die *„necessitas naturaliter praecedens"*.

Es ist nun dem englischen Scholastiker trotz seiner strengen Denkweise nicht entgangen, daß seine so apodiktischen Sätze von der Allwirksamkeit Gottes [3]) sich kaum mit einer ernstgemeinten Auffassung [4]) der menschlichen Willensfreiheit vertragen. Eingangs des zweiten Buches seines Hauptwerkes versucht er nun diesen Bedenken zu begegnen und seine Ansichten in der Gotteslehre mit einer (wenigstens formellen) Wahrung der menschlichen Willensfreiheit in Übereinstimmung zu bringen [5]).

---

[1]) Daß Duns Scotus die Möglichkeit der Weiterentwicklung seines Gedankens auf diesem Wege offen gelassen hat, beweist Occam scharfsinnig in lib. I. dist. 38; vgl. den Kommentar zu Duns Scotus in lib. I. dist. 39 a. o. a. O. pg. 641 ss. Anm. 1. pg. 29. Seeberg, S. 660: „Von dem Indeterministen Duns Scotus redet alle Welt, von dem deterministischen Systeme des Mannes zu sprechen ist nicht üblich." Vgl. ebd. S. 655.

[2]) Werner, Der Augustinismus, S. 255: „Die Betonung der in den unwandelbaren Entschließungen desselben sich kundgebenden heiligen Notwendigkeit (scil. göttlichen Willens) ist das Bradwardin Eigentümliche, worin die den göttlichen Dingen zugewendete Denkforschung in die Stimmnugen des religiösen Andachtsgefühls umgesetzt erscheint " Vgl. auch S. 251.

[3]) Man vergleiche Sätze wie folgende: Divina voluntas est causa efficiens cuiuslibet rei factae, movens seu motrix cuiuslibet motionis. *Causa Dei* I. cp. 9 anfangs. Divina voluntas est universaliter efficax, insuperabilis et necessaria in causando, non impedibilis nec frustrabilis ullo modo. Ebst. cp. 10 anfangs.

[4]) Quaedam enim praehabita videntur liberum arbitrium penitus tollere, quaedam autem eius potestatem adimere, quaedem vero eius perimere libertatem. *Causa Dei* II. cp. 1 anfangs.

[5]) Quae tamen omnia, maiorum meorum regulis innitendo et sanctorum patrum inhaerendo vestigiis, iuvante me domino, pro suo libertatis arbitrio, spero fideliter concordare. Ebst. lit. C.

Folgendes sind ungefähr die Gedanken für den Erweis, daß Gott dem Menschen wirklich die Willensfreiheit mitgeteilt hat.

Die Tatsächlichkeit der menschlichen Willensfreiheit wird zwar von allen Theologen, Logikern, Moralphilosophen und fast allen Naturforschern [1]) (Philosophen) festgehalten. Mit Rücksicht auf solche, die in diesem Lehrpunkte zweifeln, will er in Kürze seine Argumente anführen [2]).

Eine auszeichnende Eigenschaft des göttlichen Seins ist die Willensfreiheit. Es birgt nun keinen Widerspruch in sich, wenn an dieser Auszeichnung in endlicher Weise auch Geschöpfe teilnehmen. Weil Gott allmächtig ist, so schließt Bradwardin ebenfalls nur auf einen Kongruenzgrund hin [3]), ist anzunehmen, daß er tatsächlich Geschöpfe zum Dasein gerufen hat, die sich der Willensfreiheit erfreuen. Einer solchen Auszeichnung sind vor allem die vernunftbegabten Geschöpfe fähig und auch würdig.

An der gleichen Stelle, logisch ziemlich unvermittelt, gibt Bradwardin seine Wesensdefinition von der menschlichen Willensfreiheit: *Liberum arbitrium seu potius* [4]) *arbitrium liberum . . . est potestas rationalis rationaliter iudicandi et voluntarie exequendi* [5]).

Zwei Momente werden in dieser Definition scharf auseinandergehalten: Die Tätigkeit des Verstandes — *potestas rationalis rationaliter iudicandi* — und die eigentliche Funktion des Willens — *voluntarie exequendi.* Es soll hier im voraus darauf hingewiesen werden, daß der englische Kirchenfürst das „*voluntarie*“ nicht in der gewöhnlichen, dem natürlichen Sinn entsprechenden Weise interpretiert wissen will.

---

[1]) Philosophi naturales. pg. 443 D.

[2]) *Causa Dei* II. cp. 1. pg. 444 A u. B.

[3]) Der etwas auffallende Schluß ist von Bradwardin sprachlich in folgender Weise ausgedrückt: Si in aliqua creatura sit contingentia et libertas, inter omnes creatura rationalis videtur isto privilegio difformi (?; wohl korrupt) honoranda. Item nulli dubium, quod aliquam creaturam esse liberi arbitrii est absolute possibile, quum nullam contradictionem includat: quare et possibile est Deum omnipotentem talem creare. Nam alias non esset omnipotens. *Causa Dei* II. cp. 1. pg. 444 B.

[4]) Mit Rücksicht auf diese Metathesis beruft er sich auf die pseudoaugustinische Schrift: *Hypognosticon.*

[5]) *Causa Dei* II. cp. 1. pg. 444 B.

Die Fassung der Definition unterscheidet sich formell und auch inhaltlich wesentlich von der herkömmlichen Formulierung [1]). Der englische Scholasiker des 14. Jahrhunderts läßt gerade die Hauptglieder der philosophischen Tradition unbeachtet. Der Grund für die immerhin auffallende Tatsache ist wohl unschwer zu erkennen; die Selbstherrlichkeit und Selbstverursachung des menschlichen Willens wird ihm zu akzentvoll hervorgehoben.

Vielleicht ist die letzte Quelle für die bradwardinische Definition in dem Kommentar des Boethius zu der Schrift des Aristoteles περὶ ἑρμηνείας su suchen [2]).

Verschiedene Gedanken zeigen Anklänge an unsere Definition der Willensfreiheit. Doch wird weder Aristoteles noch Boethius in diesem Zusammenhang genannt.

Die nächste, unmittelbarste Quelle waren für Bradwardin zwei Scholastiker, die er ausdrücklich nennt: Hugo von St. Viktor [3]) und Petrus Lombardus [4]). Was die Definition der beiden Scholastiker des 12. Jahrhunderts besonders charakterisiert — die

---

[1]) Thomas Aqu., Summa theol. I. q. 21. art. 1. ad 3: Liberum est, quod sui causa est. Summa contra gent. lib. I. cp. 88: Homo per hoc, quod habet liberum arbitrium, dicitur suarum actionum dominus. Vgl. Summa cont. gent. III cp. 112.

[2]) Sed est liberum arbitrium . . . liberum nobis de voluntate iudicium . . . Adeo non in voluntate, sed in iudicationi voluntatis liberum constat arbitrium. Boethius in Arist. περὶ ἑρμηνείας, ed. Meiser, pg. 196, 13—14 und 22 u. 23.

[3]) Liberum arbitrium est habilitas rationalis voluntatis, qua bonum eligitur gratia cooperante, vel malum ea deserente. Et consistit in duobus: In voluntate et ratione. Liberum namque dicitur, quantum ad voluntatem, arbitrium quantum ad rationem. Rationis est, quid sit eligendum vel non; voluntatis est appetere. Hugo a. s. Victore, Summa sententiarum tract. 3. cp. 8. Migne *PL* 176. pg. 101 C.

[4]) Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente. Et dicitur liberum, quantum ad voluntatem, quae ad utrumlibet flecti potest. Arbitrium, quantum ad rationem, cuius est facultas vel potentia illa, cuius est etiam discernere inter bonum et malum. Petrus Lomb. Sent. II. dist. 24. Migne *PL* 192 p. 702. Vgl. weiter unten: Illa ergo rationalis animae potentia, qua bonum vel malum potest velle, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur. Vgl. auch dist. 25, *PL* 176 p. 706: Liberum ergo dicitur arbitrium, quantum ad voluntatem, quia voluntarie moveri, et spontaneo appetitu ferri potest ad ea, quae bona vel mala iudicat, vel iudicare valet.

supranaturalistischen Elemente läßt Bradwardin unberücksichtigt —, ist die Hervorhebung des intellektualistischen Moments. Auffallend ist jedenfalls, daß er sich hier so enge an den ihm sonst so unsympathischen Petrus Lombardus anschließt.

Vielleicht wiederholt sich die in der Geschichte des Denkens oft hervorgetretene Erscheinung in unserm Scholastiker, daß mathematisch veranlagte Philosophen die Willenslehre in engsten Zusammenhang, ja in Abhängigkeit vom Intellekt bringen. Als klassische Repräsentanten sind Descartes, Spinoza und Leibniz bekannt.

2. Gott in seinem Verhältnis zum menschlichen Willen.

Nach den allgemein orientierenden Gesichtspunkten mögen im folgenden die einzelnen Faktoren, die bei der Betätigung des menschlichen Willens in Betracht kommen, einer etwas eingehenderen Analyse unterzogen werden:

In zweifacher Weise erleidet der menschliche Wille eine Beeinflussung: Einmal von der ersten Ursache — der Wille Gottes ist ja, wie im voraus bemerkt worden ist, für das Handeln der vernünftigen Kreatur die *necessitas antecedens* —, andererseits von den geschöpflichen Ursachen, und diesen gegenüber läßt Bradwardin die Willensfreiheit in ihrem vollen Rechte bestehen.

Sachlich und auch nach dem Gedankengang Bradwardins ist hier zunächst Gott in seinem Verhältnis znm menschlichen Willen zu würdigen.

Die erste Ursache steht in einem zweifachen Verhältnis zum menschlichen Handeln:

Was in der Zeit geschieht, existiert wenigstens dem idealen Sein nach nicht erst im Momente der betreffenden Handlung, sondern ist von Ewigkeit her vom göttlichen Willen unabhängig von irgend welcher Beeinflussung zur Existenz bestimmt und in das Buch der göttlichen Allwissenheit aufgenommen [1]).

---

[1]) Nulla ergo possibilitas aut causa possibilitatis est in futuris, sed in praesentibus, et prima et summa omnium causarum et possibilitatum seu po-

Bradwardin ist es hier aber besonders darum zu tun, die durchgreifende, übermächtige Kausalität der ersten Ursache beim Zustandekommen der einzelnen geschöpflichen Handlungen hervorzuheben. Die erste Ursache[1]), so argumentiert der Verfasser der *Causa Dei*, muß sich jeder Phase des Seins gegenüber gleich verhalten, nicht nur in Gegenwart und Vergangenheit, sondern auch hinsichtlich der Zukunft.

Würde nämlich bei dem in der Gegenwart sich vollziehenden Akt für die erste Ursache eine neue Bestimmung hinzutreten, dann würde der göttliche Wille ja verändert, indem er sich anders verhielte in der Zukunft und anders in der Gegenwart. Deswegen muß die ganze Handlung, die sich in der Zeit vollzieht, mit allen ihren Merkmalen in unabänderlicher Weise von Gott voraus gewollt sein. Der göttliche Wille muß für jeden zukünftigen Akt die *„necessitas antecedens“* [2]), die Wirkursache[3]) sein, welche macht, daß ein Ding ist.

Diese *„necessitas antecedens“* nennt nun Bradwardin näherhin beständig: *necessitas naturaliter antecedens (praecedens)*: Es ist nicht die *necessitas penitus absoluta*, mit der Gott sein eigenes Wesen liebt. Damit wäre nicht nur die menschliche Freiheit, sondern auch die Freiheit Gottes nach außen unmöglich[4]). Es ist auch nicht ein unmotiviertes Wollen von Seite Gottes, nicht Willkür, sondern eine denknotwendige, im Innersten der gött-

---

tentiarum praesentium est in Deo. *Causa Dei* I. cp. 14. pg. 209 B; cf. Corollarium capituli pg. 212 E. Außerdem die Gotteslehre.

[1]) Adhuc autem cur non potest omnipotens Dei voluntas esse tam necessaria et tanta necessitas respectu effectus futuri, sicut praesentis et praeteriti? Si enim ex se sola sit necessaria et necessitas antecedens respectu praesentis et praeteriti, potest et similiter respectu futuri, cum omni eodem modo intrinsece semper se habeat respectu eiusdem rei primo futurae, secundo praesentis, et tertio praeteritae. *Causa Dei* III. cp. 2. pg. 647 C.

[2]) Facit rem esse. *Causa Dei* III. cp. 2. pg. 646 C.

[3]) Efficiens causa. Ebst. p. 649 A. — Causa activa, qua posita cum omnibus suis dispositionibus sufficientibus naturaliter praeviis, quibus causat suum causatum, necessario et indefectibiliter sequitur illud causari. Ebst. pg. 646 E.

[4]) Si in actibus hominis esset talis necessitas (scil. penitus absoluta), nec in ipso, nec in Deo esset ulla possibilitas aliter faciendi; quare Deus sic necessario agerit actus humanos, et eadem ratione quicquid agit ad extra. *Causa Dei* III. cp. 11. pg. 688 A.

lichen Natur begründete Bestimmung der ersten Ursache, daß alles Sein und Handeln von ihr gewirkt und getragen ist [1]).

Andererseits ist es ebenso ein konstitutives Merkmal der zweiten Ursache [2]), von dem Willen des Schöpfers nezessitiert zu werden, ohne daß damit Forderungen der Natur verletzt werden.

Bei dem eigentümlichen Zusammenwirken der ersten und zweiten Ursache ist also Gott in jeder Hinsicht der Primat zuzuschreiben [3]). Die erste Ursache wirkt vor der zweiten, der von Gott so angeregte menschliche Wille hat es nicht in der Gewalt, irgend welcher Einwirkung der ersten Ursache zu widerstehen [4]), zu wollen oder nicht zu wollen, aus den verschiedenen zur Wahl gestellten Objekten freitätig eines derselben auszuwählen.

3. Der menschliche Wille und die geschöpflichen Ursachen.

Den geschöpflichen Willen zu nezessitieren ist also ein (natürliches) Postulat der ersten Ursache, die natürlichen Forderungen der zweiten Ursache erleiden dadurch keine Beeinträchtigung. Dies ist das eine, in gewisser Hinsicht negative Moment, das Bradwardin in nachdrücklicher Weise beim Willensproblem betont.

Die positive Seite der menschlichen Willensfreiheit — so hebt Bradwardin mit der gleichen Entschiedenheit hervor —

[1]) Prima ergo et per se ratio, quare aliquid dicitur necessarium respectu Dei seu voluntatis divinae, non est quia vult necessitare ad illud, sed quia est causa prima universaliter efficax, omnipotens et impediri non potest. *Causa Dei* III. cp. 1. pg. 639 E.

[2]) Dico, quod natura voluntatis creatae est talis, ut in suis actibus liberis nulli causae secundae de necessitate subdatur, . . . sed tantum Deo. *Causa Dei* III. cp. 11. pg. 687 D.

[3]) Quod quandocunque Deus et creatura rationalis coefficiunt liberum actum suum, Deus prius naturaliter agit illum, quam ipsa et quod voluntas divina praecedit naturaliter in agendo ut domina et creata ipsam subsequitur naturali ordine ut ancilla. *Causa Dei* III. cp. 53. pg. 875. thesis 16. Nec influit nisi volendo, et hoc non universaliter et confuse, sed singulariter et distincte, sicut et cognoscit. *Causa Dei* III. cp. 7. pg. 668 E.

[4]) Imprimis igitur ostendendum, Deum posse necessitare quodammodo omnem voluntatem ad liberum, imo liberrimum actum. *Causa Dei* III. cp. 1. pg. 637 D. Vgl. cp. 8. pg. 670 D.

besteht in dem Freisein von irgend welcher Nötigung durch geschöpfliche Ursachen [1]). Dem ganzen kreatürlichen Bereiche gegenüber steht der Mensch selbstherrlich da.

Das kleine Maß von Freiheit, das unser Autor für den menschlichen Willen rettet, umgrenzt er nun nach einer dreifachen Seite: Die menschliche Willensfreiheit ist eine *libertas a necessitate naturali, fatali et violenta* [2]).

Einen ausdrücklichen Unterschied zwischen äußerem und innerem (psychischem) Determinismus kennt Bradwardin zwar nicht. In konsequenter Anlehnung an seinen spekulativen Gedanken von der Allwirksamkeit der ersten Ursache hält er bloß eine *necessitatio per causam superiorem* und eine *necessitatio per causas inferiores* scharf auseinander.

Die Freiheit von jeder Nötigung durch geschöpfliche Ursachen ist also zunächst eine *libertas a necessitate naturali*. Nach bradwardinischer Auffassung ist hier der psychische Determinismus, der Charakterdeterminismus und ebenso die Beeinträchtigung der Willensfreiheit durch das sinnliche Begehrungsvermögen näher zu würdigen:

Das Problem des psychischen Determinimus ist dem englischen Scholastiker jedoch durchaus nicht fremd; es gehörte nach allem zu den aktuellen psychologischen Fragen der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Das Zeitalter der größten Scholastiker weist bereits Vertreter dieser psychologischen Auffassung auf. Wir nennen nur Siger von Brabant und Boethius von Dacia. Es ist wesentlich die Doktrin Sigers, die von Erzbischof Stephanus Tempier im Jahre 1270 und besonders 1277 verurteilt wurde [3]).

---

[1]) Sufficiat homini, ut sit liber respectu omnium citra Deum et tantummodo servus Dei, servus inquam spontaneus, non coactus. *Causa Dei* III. cp. 9 pg. 677 E. — Nullus ergo homo est dominus sui actus omnino simpliciter et penitus absolute . . . sed tantummodo secundum quid, scilicet respectu causarum omnium secundarum subserviens necessario causae primae. Ebdst. pg. 676 C. Vgl. cp. 1. pg. 640 A.

[2]) *Causa Dei* III. cp. 11. pg. 686 E.

[3]) Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroisme Latin au XIII siècle. Fribourg (Suisse) 1899.

Im Anschluß an diese Thesen [1]) behandelt nun Bradwardin den psychologischen Determinismus. Er erklärt sich mit Entschiedenheit gegen jede nötigende Beeinflussung des Willens von Seite des Intellekts: die Natur [2]) des Willens verträgt es nicht, daß sie irgendwie vom Verstande genötigt wird. Auch ein überwiegender Beweggrund [3]) nötigt den Willen keineswegs, in der von diesem vorgezeichneten Richtung zu handeln.

Auffallenderweise scheint der mittelalterliche Philosoph Sokrates als einen Vertreter des psychischen Determinismus anzusehen. Dazu gab wohl der einzig positive Lehrsatz, der uns von dem attischen Weisen überliefert ist, daß nämlich die Tugend ein Wissen sei, Veranlassung.

Mit dem psychischen Determinismus ist auf das innigste der sogenannte Charakterdeterminismus verwandt. Bradwardin zeigt sich als scharfen Beobachter des Lebens, wenn er hervorhebt, daß die Sinnlichkeit (das sinnliche Begehrungsvermögen) bei den verschiedenen Individuen in den verschiedensten Schattierungen hervortrete. Die jedem Menschen eigentümliche Temperaments- und Charakteranlage — diese scheint Bradwardin im Auge zu haben — führt er nach der Ansicht seiner Zeit

---

[1]) Bradwardin nennt keine Jahreszahl, hält also die beiden Verurteilungen vom 10. Dezb. 1270 und 7. März 1277 nicht auseinander. Vom Jahre 1270 zitiert Bradwardin nur eine These.

[2]) Bradwardin zitiert von den betreffenden 1277 verurteilten Thesen:

Nr. 158: Quod post conclusionem factam de aliquo faciendo voluntas non manet libera. (Bei Bradw. pg. 661 B. 653 B.)

Nr. 159: Quod voluntas hominis necessitatur per suam cognitionem, sicut appetitus bruti. (*Causa Dei* pg. 660 D.)

Nr. 163: Quod voluntas necessario prosequitur, quod firmiter creditum est a ratione; et quod non potest abstinere ab eo, quod ratio dictat. Haec autem necessitatio non est coactio, sed natura voluntatis. (*Causa Dei* pg. 661 B.)

[3]) Alias etenim philosophus incidit in illam sententiam insensatam Parisiis condemnatam, quod homo necessario obedit in omnibus rationi, sicut et Socrates videtur damnabiliter incidisse. *Causa Dei* lib. II. cp. 3. pg. 466 D. — Quare et quod bonis inaequalibus propositis voluntati non necessario volet maius; imo et proposito bono honesto et malo inhonesto delectabili tamen multum vel utili, potest scienter bono illo neglecto eligere illud malum. Ebst. Coroll. pg. 467 D. Hieher gehört These Nr. 164 (von Bradwardin pg. 466 D zitiert): Quod homo in omnibus actionibus suis sequitur appetitum, et semper maiorem.

auf die besondere Konjunktur der Gestirne bei der Geburt zurück [1]).

Es sind dies Gebrechen der Natur, die bei der Betätigung des freien Willens wohl recht große Hindernisse bereiten, welche jedoch die Freiheit dieser Potenz in keiner Weise vernichten können [2]). Durch energische pädagogische Eingriffe in der Jugend, durch ernstes moralisches Ankämpfen im Alter werden sie zurückgedrängt, ja ganz überwunden [3]).

Die inneren Schwierigkeiten, die das niedere Begehrungsvermögen bereitet, zerstören also die Freiheit des Willens nicht; aber auch kein äußeres Objekt derselben Potenz vermag den Willen zu zwingen [4]). Allerdings wird das Urteil der Vernunft über die Moralität irgend einer Handlung getrübt, erschwert, bei Unachtsamkeit wohl auch unmöglich gemacht, aber dies alles bedeutet keinen Zwang, sondern es sind bloß erschwerende Umstände bei der Betätigung der Willensfreiheit.

---

[1]) Advertendum, quod stellae et virtutes coelestes multum disponunt et vehementer inclinant corpus humanum ad aliqua convenientia prosequenda et contraria fugienda. *Causa Dei* II. cp. 3. pg. 466 D. Unser Autor huldigt also der Astrologie insofern, als er einen Einfluß der Gestirne auf den menschlichen Körper zugibt. Über Bradwardins Verhältnis zur Astrologie ist weiter unten noch zu handeln.

[2]) Haec ergo pronitas, dispositio, seu concupiscentia naturalis tam firme inhaerens, tam vehementer impellens et tam delectabiliter attrahens non avellitur, non vincitur, non subicitur, nisi cum forti pugna, cum tristi lucta, cum labore multiplici et dolore. *Causa Dei* pg. 467 A.

[3]) Dicat etiam mihi talis de parvulo meo nato, iste erit tam inhonestus, tam malus, tot et tantis vitiis deditus, et ego procurabo omnia vitiabilia in tantum removeri ab eo; ipsumque in tantum ad contrarium artificialiter alterari, tam studiose in virtutibus omnibus educari, et tanta diligentia custodiri, ipsummet quoque ita instruam et inducam, quod non erat tam malus, imo nec malus, sed bonus, licet forsitan non tam bonus moraliter, sicut si fuisset natus habilior ad virtutes. Ebst. pg. 467 B.

[4]) Obiectum delectabile actualiter movens hominem et titillans aliquantulum, minuit et obscurat iudicium rationis, debilitat et absorbet. *Causa Dei* II. cp. 3. pg. 464 A u. B. Hieher gehört die These Nr. 9 vom Jahre 1270: Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili. (*Causa Dei* pg. 661 B.) Vom Jahre 1277 zunächst Nr. 134: Quod appetitus cessantibus impedimentis, necessario movetur ab appetibili. Ebst. These Nr. 135: Quod voluntas secundum se est indeterminata ad opposita sicut materia; determinatur autem ab appetibili sicut materia ab agente. Ebdst. These 136 ist nicht wörtlich zitiert.

Die necessitas fatalis[1]) würdigt Bradwardin, einem Zuge seiner Zeit nachgebend, besonders unter dem Gesichtspunkt einer nötigenden Einwirkung der Gestirne auf das Handeln der Menschen. Wie oben hervorgehoben wurde, gibt der englische Scholastiker einen Einfluß der Gestirne auf den Körper des Menschen zu, eine Beeinträchtigung der Willensfreiheit weist er jedoch trotz dieser Konnivenz der Astrologie gegenüber ab[2]).

Daß die necessitas violenta[3]) sich nicht mit dem freien Willen vertrage, hebt er an unzähligen Stellen als selbstverständlich hervor[4]).

An dieser Stelle ist wohl am geeignetsten die Frage zu beantworten, die sich unter allen Umständen aufdrängen muß: Ist Bradwardins Lehre von der der menschlichen Willensfreiheit originell oder stellt er sich in den Dienst irgend einer Schule, einer wissenschaftlichen Zeitströmung?

Es liegt zunächst sehr nahe, den immerhin bedeutenden Kenner des Averroes, den Freund des größten Averroisten in der Mitte des 14. Jahrhunderts, Baconthorps, in Verbindung mit den Averroisten des 13. Jahrhunderts, speziell mit Siger von Brabant und vielleicht mit Boethius von Dacia zu bringen.

Bradwardin nennt weder Siger noch Boethius (von Dacia) mit Namen; daß er aber ihre Doktrin, speziell die Sigers[5]), recht genau kennt, beweisen die oft zitierten Thesen[6]) von 1270 und 1277, die gerade bei seinen Ausführungen über die Willensfreiheit sehr häufig herangezogen werden.

---

[1]) Hier kommt besonders Kapitel 3 des zweiten Buches der *Causa Dei* in Betracht. Bradwardin wünscht sehr, daß die Theologen die Astrologie und ähnliche Wissenschaften genauer studierten. Kptl. 3. Coroll. pg. 467 C u E.

[2]) Omnis quoque forma, si quae sit subiecta necessitati fatali stellarum, necessario est materialis et per consequens irrationalis . . . Non enim deceret rerum ordinem naturalem, ut perfectius imperfectiori, rationale irrationali . . . necessario subderetur. *Causa Dei* III. cp. 11. pg. 687 E.

[3]) Die Coactio, der äußere Zwang.

[4]) Nam de necessitate violenta et omnino invita nullus dubitat aut ignorat (scil. eam perimere libertatem), omnisque necessitas naturalis est formae materialis et irrationalis. *Causa Dei* III. cp. 11. pg. 687 D.

[5]) Mandonnet a. a. O. S. 194 ff.

[6]) Vgl. besonders pg. 660 u. 661 der *Causa Dei*.

Die 1270 und 1277 verurteilten Sätze enthalten einen psychischen, nur zum kleinen Teil einen physischen [1]) Determinismus. Diese Auffassungen weist er aber gerade mit Entschiedenheit zurück. Es ist somit nicht möglich, irgend welche Beziehungen zu Siger oder einem andern Deterministen des ausgehenden 13. Jahrhunderts aufzuzeigen.

4. Das Wesen der menschlichen Willensfreiheit nach den Einschränkungen Bradwardins.

Im voranstehenden wurden die Hauptfaktoren, die bei der Willenstätigkeit konkurrieren, nach bradwardinischen Grundsätzen analysiert. Wenn wir das Resultat kurz zusammenfassen, so steht folgendes sicher fest:

Die erste Ursache nezessitiert den menschlichen Willen; Bradwardin bekennt sich rückhaltlos zu einem äußern und zwar theologischen Determinismus [2]). Jede andere Art von äußerer Nötigung und ebenso den inneren psychischen Determinismus weist er entschieden zurück. Lassen wir im engsten Anschluß an eine sehr markante Stelle den Gesamteindruck auf uns wirken [3]): Nur in gewisser Hinsicht sind wir Herren unserer Handlungen, indem wir mit Notwendigkeit *(necessario, necessitate scilicet naturaliter praecedente)*, mittätig, mitausführend, mitdienend uns verhalten gegenüber dem göttlichen Willen. Nur deswegen kann gesagt werden, daß etwas in unserer Gewalt ist, weil es nach und mit, nicht gegen unsern Willen geschieht.

Zwei der oft verwendeten Termini bedürfen für das volle Verständnis noch einer eingehenden Erklärung: die Begriffe des *voluntarium* und *liberum (voluntarie, libere* scil. gewirkt).

---

[1]) Nr. 3 der 1270 verurteilten Thesen, vom Jahre 1277 Nr. 21 und Nr. 160.

[2]) Nach moderner Terminologie. Bradwardin faßt seine Ansicht als eine innere, der Natur des Menschen auf das innigste sich anschmiegende Nötigung auf. Vgl. *Causa Dei* pg. 643 E.

[3]) Nihil ergo est in potestate nostra, nisi secundum quid tantummodo, scilicet subactiva, subexecutiva et subserviente necessario, necessitate scilicet naturaliter praecedente respectu voluntatis divinae: quod ideo dicitur in nostra potestate, quia cum volumus, illud facimus voluntarii, non inviti. *Causa Dei* III. cp. 9. pg. 675 C.

Schon bei Anführung der Wesensdefinition der Willensfreiheit wurde darauf hingewiesen, daß Bradwardin das *voluntarie* in ganz beschränktem Sinne interpretiert wissen will. In der eben zitierten Stelle ist der Gegensatz *invitus,* das grammatikalisch das Participium Praesentis von *nolo* vertritt. An vielen andern Stellen steht es dem *Coacte* gegenüber [1]. In der philosophischen Sprache der Neuzeit würde die eben gezeichnete Bedeutung am besten mit *spontan* wiedergegeben werden. Bradwardin selbst gebraucht *voluntarie* und *spontanee* promiscue, was mit wünschenswerter Deutlichkeit aus verschiedenen Stellen bewiesen werden kann [2].

Der Begriff des *voluntarium* ist in engsten Zusammenhang mit dem der *necessitas naturaliter praecedens* zu bringen und daraus zu erklären: Es besteht sozusagen eine Art von prästabilierter Harmonie zwischen der ersten und der zweiten Ursache, dahingehend, daß der göttliche Wille nötigt, der endliche, kreatürliche genötigt wird. Dadurch wird aber keine Forderung, kein Recht der kreatürlichen Potenz verkürzt. Im Gegenteil, der Wille Gottes akkomodiert sich vollkommen der innersten Natur des Vermögens [3]; weil dies die Wesenskonstitution des Willens ist, ist ein jeder Akt trotz der Nötigung durch die erste Ursache *voluntarie* gewirkt, weil er aus der innersten Natur des Willens geboren wird.

Das *voluntarium* ist also der Ausfluß, die Resultante des menschlichen Wollens, in dessen Natur es begründet ist, von der ersten Ursache genötigt zu werden, ohne daß das Ergebnis aufhört, eine der Natur des Vermögens entsprechende Folge zu sein.

---

[1] Sicque dicitur (scil. homo) dominus sui actus, quia cum vult agit et cum non vult, non agit, et hoc voluntarie, non invite nec coacte. *Causa Dei* III. cp. 9. pg. 676 C.

[2] Proculdubio deus nullum invitum violenter impellit, sed omnes voluntarios spontanee impellit et trahit ad quoslibet liberos actus suos. *Causa Dei* III. cp. 29. pg. 739 C. Vgl. auch folgende bereits oben zitierte Stelle aus Petrus Lombardus dist. 25 (*PL* 192 p. 706): Liberum igitur dicitur arbitrium quantum ad voluntatem, quia voluntarie movere, et spontaneo appetitu ferri potest ad ea, quae bona vel mala iudicat vel iudicare valet.

[3] Necessitas spontanea, consentanea, libera et compatiens libertatem et meritum. *Causa Dei* III. cp. 10. pg. 678 C.

Der Begriff des *liberum* ist nicht wesentlich davon unterschieden. Es wird dadurch nur eine andere Seite und zwar die positive der bradwardinischen Willensauffassung hervorgehoben [1]). Das Ergebnis der menschlichen Willenstätigkeit ist ein freies zu nennen oder ist frei *(libere)* gewirkt, weil der menschliche Wille frei, unabhängig ist allen geschöpflichen Ursachen gegenüber.

Aber wie ist es zu erklären, daß es eine Erfahrung jedes einzelnen und Überzeugung der Menschheit ist, der Wille sei frei, frei auch in Bezug auf Gott? Bradwardin würdigt diesen Einwurf einer kurzen Erörterung. Seine versuchte Widerlegung ist schon deswegen interessant, weil sie ein modern philosophisches Kolorit zeigt. Man glaubt Spinoza oder einen andern Deterministen zu lesen, wenn der mittelalterliche Denker ausführt [2]), die innere Erfahrung und der Sensus communis seien kein einwandfreies Zeugnis. Auch die Tiere, Wahn- und Irrsinnige und ebenso die Kinder wähnten innerlich solches zu erfahren. Weder das Genie eines Augustinus, noch irgend jemand anders könnten mit Sicherheit als Resultat ihrer psychologischen Selbstbeobachtungen bezeugen, daß wir frei wären von der Nötigung durch die erste Ursache. Die innere Erfahrung bürgt bloß dafür, daß wir dem äußern (bewußten) Zwange nicht unterworfen sind.

Die nötigende Abhängigkeit des menschlichen Willens von der ersten Ursache ist Bradwardin so selbstverständlich, daß

---

[1]) Nullus igitur omnium est arbitrii liberi simpliciter . . . sed secundum quid tantumscilicet respectu causarum omnium secundarum. *Causa Dei* III. cp. 9. pg. 677 B. Vgl. cp. 11. pg. 687 D et passim.

[2]) Quod autem arguitur de experientia libertatis, non certificat omniquaque, quoniam sicut dicit Hippocrates primo primi Aphorismorum, experimentum fallax iudicium difficile. Similem namque libertatem videntur bestiae, furiosi, moriones et pueri experiri . . . Nec Augustinus, nec aliquis alius experitur se habere libertatem a subiectione Dei exemtam, sed voluntatem liberam a coactione invita. *Causa Dei* III. cp. 29. pg. 738 D u. E. Die aus Hippokrates zitierte Stelle ist der Einleitung der *Ἀφοϱισμοὶ* entnommen. Sie lautet im Zusammenhang: *Ὁ βίος βϱαχύς, ἡ δὲ τέχνη μακϱὴ, ὁ δὲ καιϱὸς ὀξὺς, ἡ δὲ πεῖϱα σφαλεϱὴ, ἡ δὲ κϱίσις χαλεπὴ.* Littré (Oeuvres complètes d'Hippocrate par E. Littré tom. IV. Paris 1844) gibt die beiden Gedankenglieder wieder mit: L'experience trompeuse, le jugement difficile. Hippokrates scheint die ärztliche Diagnose und die durch sie erforderlichen Vorkehrungen im Auge zu haben. Ein philosophisches Problem wird direkt sicher nicht berührt.

eine tatsächliche Freiheit der Kreatur für ihn einen Widerspruch in sich bergen würde [1]).

Diese Nötigung enthält so wenig Entwürdigendes, daß unser Gelehrter darin geradezu eine besondere Auszeichnung sieht [2]).

Der englische Scholastiker ist sich bewußt, daß er sich seine Auffassung von der Willensfreiheit nur nach langem Studium der Autoren und nach reiflicher Überlegung gebildet hat [3]); er gibt sich sogar der Selbsttäuschung hin, daß die angesehensten Theologen und Philosophen seiner Ansicht sind oder sie wenigstens nicht ausdrücklich zurückweisen [4]). Trotzdem fühlt es der so ernste Mann, daß seine herbe Ansicht besonders zaghafte Gemüter niederdrücken müsse, und sucht deswegen von einem dreifachen Gesichtspunkte aus zu trösten. Es könne, meint Bradwardin, dem Menschen doch jener Grad von Freiheit genügen, dessen Jesus Christus sich (seiner menschlichen Natur nach) erfreute [5]). Ein höheres Maß von Freiheit besäßen ja auch die Engel und Heiligen des Himmels nicht [6]). Eine nöti-

[1]) Nec vult nec velle potest creaturam esse sic liberam, quod non Deo de necessitate subiecta, aut quod possit agere sine eo; hoc enim contradictionem includit. *Causa Dei* III. cp. 29. pg. 744 A. Vgl. Milner, a. a. O. IV. S. 99.

[2]) Illum nolo pro Deo nostro habere, qui non sit omnipotens in agendo, qui non habet omnipotentissimum dominatum super meam debilem voluntatem, qui non posset omnipotentissime facere me velle et facere quicquid vellet, ... imo cuius voluntas non sit mihi necessitas secundum sensatam sententiam. *Causa Dei* III. cp. 29. pg. 738 E und 739 A.

[3]) Legenti igitur mihi libros autorum et etiam atque etiam relegenti et nequaquam, ut arbitror, neglegenti, constanter apparet ipsos tantum velle negare a libro voluntatis arbitrio necessitatem adversariam libertati, seu ademtoriam libertatis, scilicet necessitatem naturalem, fatalem et violentam, quia tantum circa istas fuit erratum. *Causa Dei* III. cp. 10. pg. 686 A. Vgl. pg. 678 D.

[4]) Zum Beweise, daß Augustinus sicher nicht einen theologischen Determinismus nach der Art Bradwardins gelehrt hat, möge hier als Beispiel folgende Stelle stehen: Eligat sibi homo quodlibet. Non sic constituta sunt opera Domini, ut creatura in arbitrio libero constituta, creatoris superet voluntatem, etiamsi contra eius faciat voluntatem. Enarratio in Psalmum 110. Nr. 2. Vgl. dazu oben Anmerkg. 1 u. 2.

[5]) Sufficere namque debet cuilibet homini talis libertas, qualem habuit, habet ac semper habebit dominus suus Christus ...

[6]) Sufficit homini talis libertas, qualis est in sanctis angelis et in hominibus confirmatis ...

gende Abhängigkeit einzig vom Schöpfer, dagegen eine durchgreifende Freiheit allen Geschöpfen gegenüber könne doch dem Menschen nur zur Ehre gereichen [1]).

5. Folgerungen aus dem Vorangehenden:

a. Die innere, ethische Verantwortlichkeit nach Bradwardin.

Nach der eben gezeichneten Beschränkung der Willensfreiheit drängt sich zunächst die Frage auf: Inwiefern kann noch von einer innern, moralischen Verantwortlichkeit [2]) die Rede sein? Es ist diese große Schwierigkeit auch Bradwardin durchaus nicht entgangen; unser Autor wird dramatisch lebendig, wenn er schildert, wie seine Gegner [3]) ihm siegesbewußt diese Hauptschwierigkeit vorhalten. Er verhehlt sich keineswegs, daß mit der Leugnung der sittlichen Verantwortlichkeit der mächtigste Pfeiler der Moral niedergelegt würde. Wie er wenigstens formell an der Freiheit des Willens festhalten will, so möchte er auch hierin die gesunde alte Überlieferung nicht über Bord werfen. Bradwardin wagt es hier noch, unbedenklich seinen spekulativen Gedanken folgerichtig durchzuführen; darum steht der Verantwortlichkeitsgedanke noch ganz unter dem Zeichen der *necessitas naturaliter praecedens*. Alles menschliche Handeln ist getragen von der Nötigung durch die erste Ursache. Es ist im Wesen der menschlichen Willensfreiheit gelegen, daß sie nezessitiert wird von der ersten Ursache, daß sie aber frei ist allen sekundären Ursachen gegenüber. Diese Art von Notwendigkeit, aber auch nur diese, hebt die ethische Imputation nicht auf. Trotz dieser Nötigung bleibt es der menschlichen Vernunft unbenommen, zu urteilen, was im einzelnen Falle unter Voraus-

---

[1]) Sufficiat homini, ut sit liber respectu omnium citra Deum et tantummodo servus Dei, servus inquam spontaneus non coactus. *Causa Dei* III. cp. 9. pg. 677 D u. E.

[2]) Vgl. Philipp Kneib, Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit. Mainz 1898.

[3]) Iam Pelagianorum clamosus insultus ingruit quaquaversum: Quorum primum et acutissimum telum est istud: Si homo necessitetur ad quodlibet faciendum, non peccat. *Causa Dei* III. cp. 29. pg. 725 B. Vgl. pg. 727 E.

setzung der Verantwortlichkeit aus den zur Wahl gestellten Objekten auszuwählen und freitätig auszuführen ist.

Diese These wird folgerichtig aus bradwardinischen Prämissen abgeleitet [1]). Die eigentümliche Einschränkung der Willensfreiheit gibt eben auch dem Verantwortlichkeitsgedanken seine besondere Schattierung: Der Mensch ist verantwortlich für das, was er ohne Bewußtsein des Zwanges und freiwillig (*voluntarie et libere* in oben umgrenzter Weise) tut.

Daß diese Auffassung feste philosophische Überzeugung unseres Autors ist, geht daraus hervor, daß er wenigstens in der Theorie bereit ist, noch einen Schritt weiterzugehen. Der Mangel des Bewußtseins der Nötigung (die *ignorantia*) ist ja, meint Bradwardin, nur eine Privation [2]) und kann deswegen kein konstitutives Prinzip beim Zustandekommen eines Verdienstes oder Mißverdienstes sein. Dementsprechend ist es nichts Widerspruchsvolles, wenn eine Verantwortlichkeit angenommen wird, wenn der Handelnde sich der Nötigung bewußt ist. Bradwardin sucht seine Ansicht durch Beispiele zu belegen; so weist er wieder ohne (dogmatische) Berechtigung auf Christus hin, der die Erlösung unter dem Drucke einer ihm bewußten Nötigung erbracht habe [3]).

Bei der Fassung des Verantwortlichkeitsgedankens tritt die ganze Härte der bradwardinischen Doktrin nach der Seite der

[1]) Ex his autem evidenter apparet, quod licet quis necessitatus fuerit ad faciendum quicquam boni vel mali, si tamen necessitationem illam ignoret, et faciat hoc voluntarie et libere, quantum in se est, meretur. *Causa Dei* III. cp. 1. Coroll. pg. 644 B. „Quantum in se est" heißt nach dem Zusammenhang: Was in seiner Macht steht hinsichtlich einer virtus coelestis, vel fatum, vel quicunque alius motor extrinsecus. Vgl. ebst. unmittelbar vorher lit. A.

Quare necessitas vel impossibilitas, quae non aufert operi, quin sit voluntarium, hoc est ex necessitate, quam impossibile est non esse liberam, nec culpam aufert nec meritum eidem operi. *Causa Dei* III. cp. 1. Cor. pg. 643 E. Vgl. pg. 643 B.

[2]) Sed quia ignorantia non est per se causa merendi, nec necessario consequens meritum, potest quis non ignoranter, sed vere scienter necessitatus ad aliquid faciendum hoc faciendo mereri . . . Ipsa quoque ignorantia pura privatio est et nihil, quare nullam veram rem causat. *Causa Dei* III. cp. 1. pg. 644 B u. C

[3]) lib. III. cp. 1. Coroll. pg. 644 D u. E u. 645 A im Anschluß an Anselmus' Werk: *Cur Deus homo.*

ethisch-praktischen Bedeutung hervor. Seine Ansicht verstößt zweifellos in empfindlichster Weise gegen das moralische Gefühl [1]. Wir können uns nur mit Widerstreben mit dem Gedanken vertraut machen, daß uns Handlungen angerechnet werden, zu denen wir genötigt wurden.

Trotzdem ist Bradwardin weit entfernt, von seiner Auffassung eine Schädigung der Sittlichkeit zu befürchten: Ja er sieht in ihr geradezu ein Schutzmittel echter Moralität und erhofft von ihr eine besondere Blüte des Tugendlebens [2].

b. Das Problem des Bösen.

Der Verantwortlichkeitsgedanken hängt mit einem andern philosophisch theologischen Problem zusammen, das die Denker aller Zeiten beschäftigt, das mit eine Grundfrage in der Theodicee und der springende Punkt im Verhältnis des vernünftigen Geschöpfes zur ersten Ursache ist: Das Problem des Bösen.

Die eigenartige Gotteslehre, sodann die Fassung des Freiheitsbegriffes bei unserm englischen Gelehrten geben doppelt Veranlassung, diese Frage hier eingehend zu behandeln. Zudem gehörte dieses Problem zu jener Zeit zu den aktuellsten philosophischen Tagesfragen [3].

Die *Causa Dei* ist sodann Veranlassung gewesen, daß dieser Punkt neuerdings als ein besonders brennender in den Vordergrund des Interesses gerückt wurde.

„Die herrschende Ansicht jener Zeit knüpfte mit Anselm an den Gedanken Augustins [4] (und des Dionysius Pseudo-

---

[1] Ganz richtig bemerkt Wiclif zu diesem Punkte *De dominio divino* I. cp. 15, daß jeder Mörder, Räuber, Lügner u. s. w. sich damit entschuldigen könnte, daß er entgegenhielte: Deus me necessitat ad omnes istos actus nefarios.

[2] Sententia ista mores et virtutes fortissime, quia muro divinae potentiae et necessitatis praedictae inexpugnabili protegit, munit et salvat. *Causa Dei* III. cp. 29. pg. 734 A.

[3] Vgl. Clemens Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant, S. 176 ff. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. II. 6.)

[4] . . . Non noveram, malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est. *Confessiones* lib. I. cp. 7. Nulla enim natura ma-

Areopagita) an, daß das Üble als solches (d. h. als Übles genommen) nichts Positives sei, sondern nur der Mangel eines schuldigen Guten (*privatio boni debiti*) und daß daher das Üble nur in einem Guten sei. So könne und müsse dann auch die üble Handlung, insoweit sie als Handlung etwas Positives sei, von Gott als der ersten Ursache ausgehen. Der Mangel an ihr, der nicht eine wahre bewirkende Ursache (*causa efficiens*) habe, sondern aus einem Mangel oder Defekt (*causa deficiens*) entspringe, habe dagegen seinen Grund nicht in Gott, als der ersten Ursache, sondern allein in der Kreatur [1]."

Bradwardin kennt die Überlieferung in diesem Punkte genau: Eine Wolke von Zeugnissen bürgt dafür. Augustin und Anselm von Canterbury, die Hauptvertreter der fast allgemein angenommenen Ansicht über unser Problem, sind ihm zudem aus der ganzen christlichen Ära die angesehensten Autoren. Wenn er trotzdem über ihre versuchte Lösung hinausgeht, so ist er nur durch seine Grundsätze in der Gotteslehre dazu gezwungen.

Bradwardins Äußerungen in dieser Frage [2]) lauten sehr zaghaft, ja ängstlich; man glaubt eine gewisse Scheu an dem Autor zu bemerken, die letzten Schlüsse aus seinen Prämissen zu ziehen. Aus dem Grunde ist es schwer, sich ein klares Bild von seiner Auffassung zu machen. Viele der unser Problem berührenden Gedanken [3]) sind ein Beweis für das ernste Streben, der Ansicht des hl. Augustin und Anselm sich möglichst anzuschmiegen.

Für die Durchführung dieses Gedankens hat er sich aber den Weg bereits verbaut durch die als ausnahmslos geltende

---

lum, sed quod contra naturam, id erit malum. *De moribus Manichaeorum* lib. unicus. cp. 1.

[1]) Baeumker a. o. a. O. S. 177 u. 178. Siehe auch die reiche Literaturangabe an derselben Stelle S. 178 Anmerkg. 1.

[2]) „Alias sibi contradicere ipse videtur.“ Du Plessis d'Argentrée l. c. pg. 325.

[3]) Vgl. folgende Stelle: Sic etiam peccatum est a Deo volutum privative; quilibet tamen actus secundum id quod est, quia ut sic, bonus est, est volutus a Deo proprie positive. *Causa Dei* I. cp. 34. pg. 307 C.

These, daß ein jedes Zulassen als ein positiver Akt des göttlichen Willens aufzufassen wäre[1]). Darnach könnte er die Konsequenz nicht abweisen, daß das Böse positiv von Gott gewollt würde.

Er sucht deswegen einen andern, vornehmlich durch die Not vorgezeichneten Weg[2]): Gott kann vermöge seiner Allmacht beim Zustandekommen des Bösen die Wesenheit des Aktes trennen von dem anhaftenden Mangel, der diesem Akte das Gepräge des Bösen aufdrückt. Die Natur der Handlung wird von Gott bewirkt, das zweite Moment, eben der Stein des Anstoßes, ist auf Rechnung des Geschöpfes zu setzen.

Leider hat Bradwardin auch nicht einmal einen schüchternen Versuch gemacht, diese Distinktion irgendwie in Einklang zu bringen mit seinem System, das doch beherrscht ist von der *necessitas naturaliter praecedens* des göttlichen Willens.

Ganz kann sich jedoch unser Autor den Konsequenzen seiner Prinzipien nicht verschließen, daß irgendwie eine Verursachung des Bösen von Seite des göttlichen Willens zugegeben werden müsse: Er räumt deswegen an einigen Stellen, wenn auch nur zaghaft, eine Mitwirkung *Secundum quid* ein[3]). Dem

---

[1]) Deus habet aliquem actum voluntatis respectu cuiuscunque permissi, et non actum nolutionis, quia . . . tunc non fieret, quae nec esset permissum. *Causa Dei* I. cp. 33. pg. 289 C. Vgl. D und Kptl. 32. Außerdem Wiclif, *De dominio divino* I. cp. 16. fol. 144. Col. 1. Gotthard Lechler, Johann von Wiclif. pg. 508. Anmerkg. 1.

[2]) Verumtamen proculdubio Deus nullum invitum violenter impellit, sed omnes voluntarios spontanee impellit et trahit ad quoslibet liberos actus suos. Amplius autem pro isto et omnibus similibus de peccato et necessitatione peccandi, seu ad peccandum, aliter fortasse subtilius et probabilius dici patest, quod Deus necessitat quodammodo ad actum peccati secundum substantiam ipsius actus; non ideo tamen videtur consequens, puod ipse necessitet ad peccatum vel ad deformitatem peccati, quatenus est peccatum deformitasve peccati. Posset enim Deus omnipotens, ut apparet, separare substantiam ipsam actus et rem quamlibet positivam a deformitate peccati, possetque producere et servare talem suum effectum realiter positivum et bonum absque tali defectu et malitia privativa, praesertim cum peccatum, deformitas, malitia, aut defectus non sit essentialiter ipse actus neque de essentia ipsa actus, neque necessario consequens substantiam ipsam actus. *Causa Dei* III cp. 29. pg. 739 C u. D.

[3]) Deus enim nequaquam simpliciter vult peccatum, sed secundum quid tantummodo. *Causa Dei* I. cp. 34. pg. 300 D. Deus saltem secun-

eben zitierten Terminus steht das „velle simpliciter“ [1]) gegenüber. Schlechthin will Gott, was er der Wesenheit wegen bejaht, liebt und endlich belohnt. In dieser Weise kann er nur das Gute wollen. Was nur *Secundum quid* Gegenstand des göttlichen Willens ist, wird nur in Hinsicht und wegen eines andern erstrebt. Dieses andere, das seiner Wesenheit wegen gewollt wird, kann nur das Gute sein.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist unschwer einzusehen, warum unser Autor versucht, diese Gedanken in den Dienst eines einseitigen, ja absoluten Optimismus zu stellen. Wenn das Böse, wie er hervorzuheben scheint, bloß der Schatten, die Kehrseite, die Staffage bildet, damit das Gute um so wirkungsvoller hervortreten kann [2]), dann ist sein Charakter als konträrer Gegensatz des Guten sehr gemildert, ja verflüchtigt: Der Hauptgiftstachel ist ihm genommen, und es ist weniger Gefahr vorhanden, daß die wesenhafte Heiligkeit Gottes durch die Berührung damit befleckt würde. Doch scheint Bradwardin diesen Weg auf Kosten der konsequenten Durchbildung seines Systems einzuschlagen. Eine folgerichtige Ausgestaltung seiner Hauptgedanken verlangt durchaus, wie uns scheint, daß Gott das Böse schlechthin will und nach dem ganzen Umfang dafür verant-

---

dum quid vult peccatum, licet non simpliciter, quia non secundum seipsum. Ebst. pg. 301 B.

[1]) Deum namque velle simpliciter aliquod factum . . . est diligere illud, approbare tamquam bonum et finaliter praemiare. Ebst. pg. 300 D. Das *secundum quid* erläutert er durch ein Beispiel: Non enim vult peccatum nisi forsan sicut medicus in medicaminibus suis vult venenum. pg. 301 B. Nach du Plessis D'Argentrée pg. 326 haben die eben angeführten Stellen das größte Aufsehen erregt. Der eben zitierte Autor charakterisiert sie mit folgenden harten Worten: Impia est haec doctrina Bradwardini et divinis oraculis dictisque patrum aperte contraria. Siehe auch Lechler: Johann v. Wiclif, S 506 u. 507.

[2]) Videtur ergo, quod non sit aliqua inordinatio, deformitas, aut peccatum simpliciter in toto universo, sed secundum quid tantummodo, respectu videlicet inferiorum causarum, ordinationem superionis causae volentium, licet non valentium perturbare. *Causa Dei* I. cp. 34. pg. 301 A. . . Deus saltem secundum quid vult peccatum . . . in quantum seilicet valet ad exercitium bonorum, ad punitionem malorum, ad pulchritudinem universi per antiperistasin contemplandam. Ebst. lit. B. vgl. cp. 33. pg. 289 D.

wortlich zu machen ist. Über diese Schwierigkeit hilft keine auch noch so fein ausgedachte Distinktion [1]) hinweg.

Daß man damit dem so achtungswürdigen Gelehrten kein Unrecht tut, beweist die Interpretation vorliegender Ausführungen bei den Adepten seiner Doktrin auf französischem Boden, speziell bei Johann von Mirecuria [2]). Der französische Cistercienser kennt die Unterscheidung von *velle peccatum secundum quid* und *velle peccatum simpliciter* nicht. Er hat den einzig folgerichtigen Schluß gezogen: Deus est causa peccati, ut peccatum est et demeritorium.

Bradwardin will [3]) seine Doktrin über die Natur des Bösen als eine reife Frucht ernstlicher und langer Überlegung angesehen wissen; dennoch ist er bereit, sich belehren zu lassen und eine besser begründete Ansicht zu der seinigen zu machen [4]).

So wenig sein einseitiger Freiheitsbegriff sich mit dem Verantwortlichkeitsgedanken verträgt, ebensowenig kann uns die versuchte Lösung des so dornigen Problems befriedigen. Recht klar tritt bei ihm das Bestreben hervor, die unabweisbaren Konsequenzen zu mildern und den heiligsten Willen Gottes vor Befleckung durch das Böse sicher zu stellen. Gar zu gerne hätte er im Anschluß an Augustin und Anselm den Begriff der Privation herbeigezogen [5]), doch ist dies bei seiner Auffassung durchaus unstatthaft. „Ein schuldbarer Mangel" (privatio) kann doch dem Geschöpfe nicht zur Schuld angerechnet werden, wenn dasselbe (nach der Voraussetzung unsers Autors) zu der Handlung im ganzen Umfang, respektive mit allen anhaftenden Mängeln

---

[1]) „Et sine dubio sophistice loquitur Bradwardinus et subtiliter in hac materia." Petrus Plaout, Parisiensis Doctor bei Du Plessis d'Argentrée pg. 328.

[2]) S. unten S. 52.

[3]) Haec autem responsio, si plene sufficiat et maioribus placeat, placet mihi: Mallem enim in huius magnitudine quaestionis maiores audire, quam ipse minimus respondere. *Causa Dei* I. cp. 34 Schlußsatz.

[4]) Verum si quid aliter sapientia, et hoc mihi Deus revelare dignetur et reddere sobrie sapientem, et si deficiens forte peccem, ad iustitiae regulam me reducat. *Causa Dei* III cp. 29. pg. 739 D.

[5]) Siehe oben S. 47 ff. — Der Ausdruck *Privation* ist die Übersetzung des aristotelischen *στέρησις*. Die *στέρησις* wird bei dem griechischen Philosophen der *ἀντιφασις* und *ἐναντιότης* gegenübergestellt.

von Gott genötigt wird. Jeder besondere Charakter, sei es nach der Seite des Guten hin oder des Bösen, jedes besondere Kolorit, jede eigenartige Schattierung einer menschlichen Handlung ist auf Rechnung der ersten Ursache zu setzen.

Wenn Bradwardin den letzten Schlußsatz aus seinen Prämissen gezogen hätte, dann wäre er folgerichtig zu dem Satze gekommen, den er auszusprechen sich gescheut hat: Deus auctor mali simpliciter.

Der Einfluß Bradwardins auf die Nachwelt.

Bradwardin war bei seinen Zeitgenossen als wissenschaftliche Autorität ersten Ranges auf dem Gebiete der Mathematik [1]), der Philosophie und Theologie [2]) hochgeachtet. Den Beinamen des „doctor profundus“ [3]) hat er vielleicht vom Papste beigelegt bekommen. Sein Hauptwerk steigerte dieses Ansehen noch wesentlich: Die *Causa Dei* wurde nach dem Zeugnisse des Herausgebers [4]) für alle bedeutenden Bibliotheken verlangt und abgeschrieben.

Es ist nicht zu verwundern, daß die oft einseitig versuchte Lösung besonders derjenigen Probleme, die im voranstehenden eingehend gewürdigt wurden, einen Geisterkampf von besonderer Lebendigkeit erregte. Wenn wir einige Phasen dieses

---

[1]) In Mathematicis ita excelluit, ut parem illa aetas tulerit fortasse neminem. H. Savile. Einleitg. zur *Causa Dei.*

[2]) In einem Gedichte des berühmten Dichters Chaucer, des „Vaters der englisch. Sprache“, wird gerade Bradwardin als Meister in den tiefsten Fragen der Theologie und Philosophie gefeiert: „Augustino Bradwardinum annumerat (scil. Gotfridus Chaucerus poeta), ex eis unum scilicet, qui in difficili hac controversia (de Dei praescientia rerumque contingentia) exagitanda farinam usque ad furfures (sic enim familiariter eleganterque ille noster) excusserunt, hoc est veritatem in profundo demersam elicuerunt. Savile: Einleitung zur *Causa Dei.*

[3]) Profundi cognomen, sive a Papa impositum, ut est in antiquo registro Mertonensi, sive communibus doctorum per orbem christianum suffragiis receptum, adeo de illo evaluit, ut non minus doctoris profundi cognomine notus sit Bradwardinus, quam doctoris subtilis Scotus aut doctoris angelici Aquinas. Ebst.

[4]) Fuit ille liber, statim atque editus est, tanto omnium doctorum exceptus applausu, ut per omnes fere Bibliothekas totius Europae describeretur. Savile, Einleitg. zur *Causa Dei.*

wissenschaftlichen Kampfes zu zeichnen versuchen, so können die Notizen in keiner Weise einen Anspruch auf Vollständigkeit erheben.

Einen Anhaltspunkt für die durch Bradwardin veranlaßte Kontroverse finden wir zunächst im Sentenzenkommentar von Johannes Baconthorp[1]. Der große Karmelit und Freund Bradwardins erwähnt, daß dieser wegen seiner „effata" von vielen getadelt worden sei[2].

Wohl der begeistertste Anhänger unseres Kirchenfürsten ist im eigenen Vaterlande Johannes von Wiclif[3]. Der englische Scholastiker und Vorläufer der Reformation nennt Bradwardin in seinem Hauptwerke *De dominio divino* neben Augustinus als seinen Lehrer. Mit dem Grundgedanken der *Causa Dei,* der durchgreifenden Kausalität Gottes, ist er durchaus einverstanden. Wiclif erklärt sich zwar formell für die Wahrung einer vollen Willensfreiheit, tatsächlich unterscheidet sich jedoch seine Auffassung, wie eine Stelle in dem eben zitierten Werke beweist[4], nicht von der Bradwardins.

Die Wogen des wissenschaftlichen Kampfes schlugen auch am jenseitigen Ufer des Kanals an und fanden ein lautes und verständnisvolles Echo im bedeutendsten Emporium für Theologie und Philosophie in jener Zeit, in Paris.

Die Sätze, welche von Johannes von Mirecuria vertreten und im Jahre 1347 vom Erzbischof und der Fakultät von Paris verurteilt wurden[5], haben große Ähnlichkeit mit den Ansichten Bradwardins.

---

[1]) Joannes Baco (Baconthorpius): Super 4 Sentent. Ed. Venetiae 1527. Außerdem: Du Plessis d'Argentrée. Collectio iudiciorum I. pg. 324.

[2]) Leider ist gerade über die englischen Verhältnisse nach dem Erscheinen der *Causa Dei* wenig bekannt.

[3]) Lechler, Johannes von Wiclif S. 506 ff.

[4]) *De dominio divino* I. cp. 15. Vgl. Lechler, S. 509 Anm. 2. Außerdem: Articuli 45 Joannis Wikleff damnati a Concilio Constantiensi . . . Nr. 27: Omnia de necessitate absoluta eveniunt.

[5]) Natalis Alexander, Historia ecclesiastica. Venetiis 1761. tom. VIII. pg. 92, D'Argentrée, Coll. jud. pg. 326 ff., und bes. Denifle-Chatelain, Chartularium universitatis Parisiensis II. pg. 610 ff. Die Sätze sind hier nach Denifle angegeben.

Dahin gehört These 9[1]), die durchaus anklingt an die Auffassung des englischen Scholastikers von der Allwirksamkeit des göttlichen Willens. Einige andere Sätze[2]) zeigen Spuren unverkennbarer Abhängigkeit: Sie sind nur die konsequente Folgerung aus der eben zitierten Hauptprämisse. So die Sätze 10, 11, 33, 34 und 37. Ihr Inhalt läßt sich dahin zusammenfassen, daß Gott, wenn anders sein Wille unwiderstehlich wirkt, der Urheber der Sünde im eigentlichen Sinne genannt werden muß.

Gleich konkludente Gründe für eine Beeinflussung des Nikolaus von Ultricuria[3]) können kaum aufgezeigt werden. Seine Thesen bewegen sich meistens auf erkenntnistheoretischem Gebiet. Anklänge an Bradwardins Gedanken zeigt vielleicht These 14[4]).

Daß der große Engländer in der Folgezeit von Theologen und Philosophen wohl beachtet worden ist, dafür bürgen die Zitate bei verschiedenen und hochachtbare Autoren[5]).

---

[1]) Art. 9 (3): Quod qualitercunque (aliquid) sit, Deus vult efficaciter sic esse.

[2]) Art. 10 (4): Quod Deus facit, quod aliquis peccat et quod sit peccator et quod vult voluntate beneplaciti quod iste sit peccator. — Art. 11 (5): Quod nullus peccat volendo aliqualiter aliter quam Deus velit eum velle. — Art. 34 (30 und 33): Quod Deus est causa peccati ut peccatum est, seu mali culpae ut malum culpae, et auctor peccati ut peccatum est. — Art. 33 (29): Quod Deus est causa aliqualiter actus demeritorii ut demeritorius est. Art. 37 (35): Quod a Deo est ut actus demeritorius sit inquantum demeritorius. D'Argentrée pg. 326 und Denifle p. 613 halten die Abhängigkeit von Bradwardin für sicher.

[3]) Denifle, Chartularium universitatis Parisiensis, II. pg. 590 n. 7: Clemens VI. hic loquitur de theologis. qualis erat Nicolaus de Ultricuria, qui etiam quantum ad multa e schola Guillelmi Ockam procedebat quantum ad alia Thomam Bradewardine doctorem Anglicum sequebatur. (Es handelt sich um die litterae Clementis VI. ad magistros et scholares Parisienses. quos de studio et doctrina nonnullorum recentiorum philosophorum et theologorum abiurgat.) — Vgl. auch ebd. pg. 587 Anmerkg. 5

[4]) Denifle, II, pg. 577: Quod nescimus evidenter, quod aliqua causa causet efficienter quae non sit Deus. — Quod nescimus evidenter, utrum aliquis effectus sit vel esse possit naturaliter productus. — Ähnlich noch einige andere Sätze aus dem fünften Briefe an Bernard von Aretia.

[5]) Vgl. die Einleitung von Savile. — Als energischen Gegner des englischen Scholastikers weiß D'Argentrée pg. 328 des mehrfach zitierten Werkes Joannes Bokinkam, Petrus Plaout und Joannes de Ripa zu nennen. Letzteren nennt Hurter, Nomenclator, . . pg. 432: Theologus

Einer besonderen Aufmerksamkeit erfreute sich Bradwardin im Reformationszeitalter. Seine einseitige Auffassung des Freiheitsproblems verdiente ihm nicht zum wenigsten diese Zuneigung.

Obgleich er in keiner Weise ein Geistesverwandter der späteren Reformatoren [1]) war, übte er durch das Mittelglied Wiclif [2]) einen bedeutenden Einfluß aus auf die philosophischen Anschauungen dieser Periode.

Von den reformatorischen Schriftstellern nennt, wie es scheint, nur Flacius Illyricus den großen Engländer ausdrücklich. In seinem *Catalogus testium veritatis* [3]) wünscht er sehnlichst einen modernen Mäcenas herbei, der den Druck des nach ihm hochbedeutsamen Hauptwerkes Bradwardins veranlassen sollte. Flacius nimmt die ganze Einleitung und das Schlußwort der *Causa Dei* in das eben angeführte Werk auf [4]), hat aber noch den sehnlichsten Wunsch: Utinam totum excuderetur.

Auch den nachtridentinischen Theologen [5]) (auf katholischer Seite), besonders den Thomisten, war Bradwardin nicht unbekannt.

Von den modernen Philosophen kennt ihn sicher Leibniz. In seiner *Theodicée* zitiert der große deutsche Denker unsern Autor eben mit Rücksicht auf das Freiheitsproblem [6]). Leibniz

---

nominatissimus, de quo legimus eum suo tempore nullum habuisse verbo et ingenio potiorem, ut eius scripta testantur.

[1]) Vgl. besond. die Einleitung (praefatio) Bradwardins zur *Causa Dei* gegen den Schluß zu. Außerdem viele Stellen dieses seines Hauptwerkes.

[2]) Über die Wandlungen des Freiheitsproblems im reformatorischen Zeitalter vgl. Christian Ernst Luthardt: Die Lehre vom freien Willen und sein Verhältnis zur Gnade. Leipzig 1863.

[3]) Argentinae 1562.

[4]) Quaedam excerpta, ut profationem et epilogum adscribam, ne pii omnino omni fructu, aut saltem gustu tam boni auctoris destituantur. Catalogus testium veritatis Appendix pg. 19.

[5]) Du Plessis d'Argentrée nennt pg. 329 einen Joannes Gonzalez de Leon O. Pr. u. Guillelmus Gibieuf von der Sorbonne.

[6]) Je suis tres eloigné des sentiments de Bradwardin, de Wiclef, de Hobbes et de Spinosa, qui enseignent, ce semble, cette necessité toute mathematique, que je crois avoir suffisamment refutée, et pent-être plus clairement, qu'on a coutume de faire. *Theodicée,* l. 67. (Gebhardt Bd. VI. pg. 139.) Vgl. I. 95 (pg. 155).

huldigt bekanntlich einem originell gedachten psychischen Determinismus. Unser großer deutscher Landsmann glaubt es mit einer ernst gemeinten Auffassung der menschlichen Willensfreiheit vereinigen zu können, wenn er für das freie Handeln stets einen genügenden (vorwiegenden) Beweggrund verlangt, „da die Beweggründe [1]) im Geiste wirken und nicht außer ihm“.

Nach Leibniz „hört aber jede Freiheit des Handelns auf, wenn der Handelnde von außen, sei es nun von einer zufälligen Willkür der Gottheit oder von den Mitgeschöpfen zum Handeln bestimmt, gezwungen wird“. Weil er nun in Bradwardin, Hobbes und Spinoza die Hauptvertreter des äußern Determinismus sieht, führt er sie zusammen an. Die nähere Ausgestaltung des Problems ist bei Bradwardin einerseits und bei Hobbes und Spinoza andererseits eine durchaus verschiedene. Bei dem mittelalterlichen Denker ist es die freiwollende, aber mit unfehlbarer Sicherheit wirkende erste Ursache, die den menschlichen Willen nezessitiert. Hobbes und Spinoza [2]) hingegen gliedern auch den menschlichen Willen in den großen Weltmechanismus ein, bei dem eine jede Wirkung mit Naturnotwendigkeit erfolgt; es ist die mechanische (mathematische) Kausalität, die dem Determinismus Hobbes' und Spinozas gemeinsam ist.

In unserm Jahrhundert wurde der englische Scholastiker meistens nur in den Kompendien für Kirchengeschichte kurz genannt. Viel mehr als sein Einfluß auf Theologie und Philosophie wird dagegen seine ganz hervorragende Bedeutung in der Geschichte der Mathematik immer mehr erkannt und hervorgehoben [3]).

---

[1]) Vgl. F. G. F. Wernigk, Leibniz' Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Würzburg 1890. Anton Seitz, die Freiheitslehre der lutherischen Kirche in ihrer Beziehung zum Leibniz-Wolff'schen Determinismus in: Philosoph. Jahrbuch. Bd. 4. S. 285 ff.

[2]) Vgl. Windelband. Geschichte der neuen Philosophie, I. 144 u. 214.

[3]) Vgl. Moritz Cantor. Vorlesungen über Geschichte der Mathematik. Leipzig 1900, II, S. 113—120. Maximilian Curtze in der Zeitschrift für Mathematik und Physik. Band XIII. Supplem. S. 81. Chasles, Aperçu historique, pg. 614.

Inhaltsangabe.

Berichtigung.

Auf Seite 27 (in Anm. 2) Zeile 3 von unten muß es heißen Duns Scotus (nicht Sbotus).

Thomas Bradwardinus

und

seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit.

Von

Dr. Sebastian Hahn.



Münster 1905.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND V. HEFT 3.

DR. M. HORTEN: DAS BUCH DER RINGSTEINE FARABIS 950 † MIT DEM KOMMENTARE DES EMIR ISMA'IL EL-ḤOSEINI EL FARANI (UM 1485) ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT.

MÜNSTER 1906.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Dr. I. B. Heinrich, weiland päpstlicher Hausprälat, Generalvikar, Domdekan, Professor der Theologie am bischöflichen Seminar in Mainz,

Dogmatische Theologie.

(Fortgeführt vom 7. Bande S. 436 ab durch Dr. C. Gutberlet, päpstlicher Hausprälat, Domkapitular und Professor der Dogmatik an der theologisch-philosophischen Lehranstalt zu Fulda.)

Aus dem Verlage von Franz Kirchheim in den unsrigen übergegangen.

Bisher erschienen:

Erster Band: Theologische Erkenntnislehre; insbesondere von den praeambula fidei und den motiva credibilitatis (Apologetik); von dem Glauben, den Glaubensquellen, der Glaubensregel und dem Glaubensrichter; von der heiligen Schrift. Zweite Auflage. XVI u. 832 S. M. 9,20.

Zweiter Band: Von der Tradition; von dem unfehlbaren kirchlichen Lehr- und Richteramt, insbesondere des Papstes und der Concilien; Glauben und Wissenschaft. Zweite Auflage. VIII u. 802 S. M. 9,20.

Dritter Band: Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften. Zweite Auflage. VIII u. 864 S. M. 10,—.

Vierter Band: Die Trinitätslehre. Zweite Auflage. VIII u. 640 S. M. 8,60.

Fünfter Band: Die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung. Die Engellehre. Zweite Auflage. VIII u. 824 S. M. 10,—.

Sechster Band: Die Lehre von der Natur, dem Urstande und dem Falle des Menschen. (Christliche Anthropologie.) Zweite Auflage. VIII u. 864 S. M. 12,—.

Siebenter Band: Von den Werken Gottes. XL u. 848 S. M. 12,—.

Achter Band: Von der Gnade, von der Vorherbestimmung; von der Rechtfertigung; von den eingegossenen Tugenden und Gaben des heiligen Geistes. Vom Verdienste. VIII u. 696 S. M. 12,—.

Neunter Band: Von den heiligen Sakramenten. Allgemeiner Teil. Die Sakramente der Taufe, Firmung, hl. Eucharistie. VI u. 898 S. M. 13,75.

Zehnter Band, 1. Abt.: Die Sakramente der Buße, Ölung, Priesterweihe und Ehe. 362 S. M. 5.—.

Zehnter Band, 2. Abt.: Von den letzten Dingen. VIII u. S. 363—954. M. 9,25.

„Das vorstehende Werk entwickelt den Inhalt der kath. Dogmen nach der Erklärung der h. Väter und der großen Theologen aller Zeiten in einer möglichst klaren, faßlichen Darstellung. Es erstrebt demgemäß vor allem Vollständigkeit in den Materien; keine der Wahrheiten, welche die Väter und großen Theologen der Kirche in den Bereich ihrer Untersuchungen gezogen haben, soll von dem Kreise seiner Betrachtungen ausgeschlossen werden, wie solches seit dem 18. Jahrhundert mit so manchen wichtigen Lehrstücken zum Nachteile der Wissenschaft und Praxis geschehen ist. Damit verbindet es Gründlichkeit der Beweisführung. Bei jedem Dogma wird zuerst die Lehre von der Kirche nach ihren lehramtlichen Aussprüchen und Entscheidungen festgestellt, sodann mit Sorgfalt der Schriftbeweis geführt, daran anknüpfend die Lehre der Väter und der großen Scholastiker dargelegt. Soweit möglich, werden die wichtigeren Beweisstellen in den Noten wörtlich mitgeteilt. Durch diese reichlichen Quellenmitteilungen wird nicht nur ein lästiges Nachschlagen erspart und das Studium erleichtert, sondern es wird auch dem Prediger und Katecheten, zugleich mit der theologischen Erklärung, ein reicher Schatz der herrlichsten Aussprüche und Gedanken aus Schrift und Überlieferung dargeboten. In der theologischen Erklärung des dogmatisch festgestellten und begründeten Glaubensinhaltes schließt sich der Verf. an die Spekulation der großen und bewährten Kirchenlehrer, zumal des heil. Thomas von Aquin an, bemüht sich aber, die alte Wahrheit in einer der Gegenwart zugänglichen Form, unter Benutzung der soliden Ergebnisse neuerer Wissenschaft und mit jener geistigen Freiheit darzustellen, welche stets der katholischen Wissenschaft eigen war und deren auch die Väter und Scholastiker sich bedient haben. Aber nicht nur das intellektuelle Verständnis, auch die praktische Anwendung der theologischen Wahrheiten für das christliche Leben, für die Pflege eines lebendigen Glaubens und echter Ascese findet gebührende Berücksichtigung. Selbstverständlich werden jene Lehren mit besonderer Sorgfalt behandelt, welche den Irrtümern der Zeit gegenüber eine höhere Wichtigkeit haben.“

Date Due

25	A6567		
JAN - '58	D. McCarthy		
[illegible]	D. McCarthy		
[illegible]	D6469		
MAY 18 '59	D6469		
JUN - 2 '59	D6469		

PRINTED IN U. S. A.



